Class 230.02 R Book L112 V.3

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

EX LIBRIS

Leicester Crosby Lewis, S.T.D.

G. T. S. 1912

VICAR OF ST. LUKE'S CHAPEL

TRINITY PARISH, NEW YORK

1945-1949

LEÇONS

DE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

LEÇONS

DE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

PAR

L. LABAUCHE
Professeur au Séminaire de Saint-Sulpice

DOGMATIQUE SPÉCIALE

TOME III

LES SACREMENTS

LE BAPTÊME. — LA CONFIRMATION

PARIS
BLOUD ET GAY, ÉDITEURS
3, RUE GARANCIÈRE, 3.
35, CALLE DEL BRUCH, BARCELONE.

1918
Tous droits réservés

230.02R
L112
V.3

114603

NIHIL OBSTAT :

Parisiis, die 14ª Aprilis 1918.

Ad. TANQUEREY,
Censor deputatus.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 16ª Aprilis 1918.

✠ LEO ADOLPHUS Card. AMETTE,
Archiep. Parisiensis.

AVERTISSEMENT

Ce volume traite des sacrements de Baptême *et de* Confirmation. *Un second volume, qui paraîtra prochainement, traitera du sacrement de l'*Eucharistie. *Ils forment les tomes* III *et* IV *des* Leçons de Théologie dogmatique.

La méthode est celle que l'on connaît, et à laquelle des juges compétents ont souvent rendu bon témoignage. Chaque thèse débute par un exposé précis du dogme, défini ou enseigné par l'Église. Viennent ensuite les preuves classiques, dont la première se tire, le plus souvent, de la doctrine de la sainte Écriture; la seconde, de l'enseignement des Pères de l'Église; la troisième est constituée par l'argument de raison théologique. Tous nos dogmes, en effet, reposent sur une double preuve, l'une positive, qui présente l'enseignement révélé de Dieu, contenu dans l'Écriture et la Tradition, et proposé comme tel par l'Église; l'autre rationnelle, qui consiste dans un essai d'explication et de pénétration du dogme, par le moyen de la philosophie de l'École. Ces deux preuves sont nécessaires. Une théologie uniquement positive serait incomplète, comme une théologie strictement rationnelle serait insuffisante. L'originalité de notre méthode consiste surtout dans le fait d'exposer la doctrine positive, selon l'ordre his-

torique de la révélation qui en a été faite dans l'Écriture, et selon l'ordre historique de l'enseignement qui en a été donné par les Pères de l'Église. Ce n'est pas l'histoire d'un argument que nous avons établi, mais c'est un argument, en forme historique. De même, lorsque nous avons exposé l'argument rationnel, ce n'est pas l'histoire d'un argument, mais un argument, que nous nous sommes efforcé de présenter.

L. L.

LES SACREMENTS

INTRODUCTION

Par suite de la faute originelle, l'homme avait perdu la grâce et les avantages préternaturels, dont Dieu l'avait comblé. Pécheur et déchu, il avait encore aggravé sa condition par une longue série de fautes personnelles.

Dieu, dans sa miséricorde infinie, ne put se résoudre à laisser l'homme dans un tel état d'opposition avec sa destinée. Le Verbe de Dieu se fit chair. Par une vie toute de sacrifices, terminée par la mort de la croix, il mérita le salut du genre humain.

Mais il restait que l'homme, en particulier s'appropriât les fruits de l'œuvre rédemptrice. Il était nécessaire, pour cela, que, vivant en union avec le Sauveur, il s'appliquât à régler sa conduite d'après les exemples qu'il a laissés, et qu'il fit ainsi des œuvres salutaires.

Or, non seulement le Christ a opéré le salut du genre humain, non seulement il a donné aux hommes le pouvoir de s'approprier les fruits de son sacrifice, mais encore il a institué des moyens ordinaires de salut, auxquels ils devraient recourir; ces moyens sont l'Église catholique et les sacrements. Nous ne voulons traiter, dans ces *Leçons,* que des sacrements.

Donc, pour se sauver, l'homme doit agir : il doit coopérer aux souffrances du Sauveur. C'est une loi que Dieu a tracée, et que saint Augustin exprime en termes choisis : *Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem*[1]. Cependant, il n'est pas laissé seulement à son initiative personnelle, fût-elle secondée par l'action de l'Esprit de Dieu. Il est des sacrements qu'il doit recevoir et qui lui sont présentés comme les moyens ordinaires de la grâce. De ce point de vue, et c'est, semble-t-il, le premier auquel il faut se placer, les sacrements apparaissent comme une prolongation de l'œuvre rédemptrice. Par ses souffrances et par sa mort, Notre-Seigneur a racheté tous les hommes ; en recourant aux institutions qu'il a fondées, les hommes ont droit qu'il leur soit fait application des satisfactions et des mérites du grand sacrifice d'expiation.

Cette considération, qui doit nous faire estimer et vénérer nos sacrements au plus haut degré, ne nous les montre pourtant que dans leur économie générale. Envisagés en eux-mêmes, ils apparaissent comme autant de signes et comme autant de causes de grâces distinctes. Ainsi, le baptême nous fait naître à la vie de la grâce ; la confirmation fait de nous les soldats du Christ, en nous enrôlant dans sa milice, par le caractère sacramentel, et en nous armant, par la communication d'une grâce spéciale, en vue des luttes à soutenir pour la foi ; l'eucharistie est notre nourriture spirituelle ; la pénitence rend la vie de la grâce à ceux qui ont eu le malheur de la perdre ; l'extrême-onction donne la grâce de lutter contre les difficultés de la dernière heure, et efface, en même temps, les restes du péché ; le mariage confère la grâce de persévérer dans l'accomplissement de tous les devoirs de la vie conjugale ; l'ordre développe abondamment la vie de la grâce, en vue de la faire s'épanouir tout particulièrement en forme de charité pour le prochain, et imprime le caractère sacerdotal.

1. Sermo CLXIX, 13 ; *P. L.*, XXXVIII, 923.

De la grâce qui lui correspond, chaque sacrement en est le signe ou le symbole. Et il y a, dans cette disposition, un plan admirable du divin fondateur. C'est une loi de notre pauvre cœur d'exiger que tout ce que nous aimons prenne forme et figure. Autrement, nous nous perdons dans le vague, notre prière manque d'élan, notre désir manque de précision, notre bonne volonté manque de fermeté et de persévérance. Dieu sait cette nécessité de notre âme, puisque c'est lui qui l'a créée. Aussi, voulant nous donner la vie de la grâce, vie inconsciente en elle-même, voulant la faire grandir en nous et en varier les aspects, a-t-il décidé qu'elle serait signifiée d'une manière bien sensible. Qu'on ne s'étonne pas de la simplicité des signes qu'il a choisis. Pour être accessibles à tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les pays, ne fallait-il pas qu'ils fussent empruntés à ce que la nature contient de plus ordinaire.

On accorde volontiers cette doctrine. Il n'en est plus de même, si l'on affirme que les sacrements sont aussi bien des causes de la grâce. Les difficultés que l'on objecte viennent d'une très grande ignorance du sujet. Il est évident, en effet, que la grâce, similitude participée de la nature même de Dieu, ne peut être produite que par Dieu lui-même, tout comme la chaleur ne peut être communiquée que par le feu. Si le sacrement intervient entre Dieu et la grâce, ce ne peut être que comme un intermédiaire chargé de la transmission du mouvement divin : tel le pinceau entre les mains de l'artiste, le porte-plume entre les mains de l'écrivain. Et, vraiment, qu'y a-t-il, dans ce moyen, qui soit indigne ou de Dieu ou de la grâce?

Moyens ordinaires de nous approprier les satisfactions et les mérites du sacrifice rédempteur, signes et causes d'autant de grâces distinctes, tels apparaissent nos sept sacrements.

Ajoutons encore que les trois premiers font le chrétien parfait : le baptême donne la vie de la grâce; la confirmation enrôle dans la milice du Christ, et arme en vue des luttes à soutenir pour la foi; l'eucharistie produit une grâce de nutri-

tion spirituelle. Aussi, constituent-ils encore, en principe, du moins pour tous ceux qui ont atteint l'âge de discrétion, les trois sacrements de *l'initiation chrétienne*. Les quatre autres sacrements ou bien réparent les désordres qui surviennent, comme la pénitence et l'extrême-onction, ou bien orientent la vie chrétienne dans un sens ou dans un autre, comme l'ordre et le mariage.

Notre dessein, en commençant ces présentes *Leçons*, est de traiter successivement des *sept sacrements de l'Église*, et, si le temps et les circonstances le permettent, de terminer le tout, sous forme de conclusion, par une *synthèse sacramentaire*.

D'où la division suivante :

I. — *Le Baptême.*

II. — *La Confirmation.*

III. — *L'Eucharistie.*

IV. — *La Pénitence.*

V. — *L'Extrême-Onction.*

VI. — *L'Ordre.*

VII. — *Le Mariage.*

Conclusion. — *Synthèse sacramentaire.*

I

LE BAPTÊME

Dieu venant en notre âme et l'adaptant aux exigences de sa présence par la production d'une vie toute surnaturelle, telle est la grâce justifiante ou l'état de justice. Le fait de cette transformation par laquelle l'âme passe de l'état de péché à l'état de justice, s'appelle la justification. Ainsi la justification est une sorte de régénération ou de résurrection spirituelle : de la mort spirituelle à laquelle elle était réduite, par suite de la faute originelle, l'âme renaît à la vie spirituelle.

Or, cette régénération spirituelle a été attachée par le Sauveur à l'efficacité d'un rite déterminé, qui est le sacrement de baptême. Il est ainsi nommé, parce qu'il vient du mot grec βαπτίζειν, qui signifie littéralement plonger, immerger, notamment dans l'eau, en vue de symboliser ou de procurer une certaine purification morale. Il consiste essentiellement en une ablution d'eau, accompagnée de cette formule : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. »

Moyen ordinaire de justification, le sacrement de baptême se trouve être le sacrement de l'initiation officielle à la vie chrétienne, le premier sacrement qu'il faut recevoir, et celui qui permet d'être admis à tous les autres. L'École a groupé ces différents éléments et en a fait cette définition classique du sacrement de baptême : *Sacramentum Novæ Legis, a Christo institutum, in quo, per externam aquæ ablutionem, cum in-*

vocatione Sanctissimæ Trinitatis, homo spiritualiter regeneratur, atque fit capax aliorum sacramentorum.

Nous diviserons ces *Leçons* sur le baptême, en six chapitres :

Chapitre I. — *L'institution du baptême.*

Chapitre II. — *Les éléments constitutifs du rite baptismal.*

Chapitre III. — *Les effets du baptême.*

Chapitre IV. — *Le ministre du baptême.*

Chapitre V. — *Le sujet du baptême.*

Chapitre VI. — *La liturgie du baptême.*

CHAPITRE PREMIER

L'INSTITUTION DU BAPTÊME

Les anciens protestants admettaient tous que le baptême a été institué par le Christ; ils s'attaquaient principalement à l'efficacité de ce rite. Luther disait qu'il était ou une exhortation à la foi justifiante, ou un symbole de la purification par la foi, en tout cas qu'il était un rite, sinon sans raison, du moins sans portée réelle, tant que le sujet, par un acte personnel, n'était pas arrivé à croire aux mérites de Jésus-Christ, pour se les appliquer. Calvin mettait en parallèle le baptême de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus, affirmant qu'ils avaient tous deux la même efficacité; mais, tandis que le baptême de Jean était le symbole de la rémission des péchés par la foi au Christ à venir, celui de Jésus était le symbole de la rémission des péchés par la foi au Christ déjà venu. En identifiant l'efficacité du baptême de Jean à celle du baptême de Jésus, Calvin identifiait en somme les deux rites.

Loin de nier que le Christ ait imposé le baptême à ses disciples, les encyclopédistes du XVIII[e] siècle faisaient remarquer que l'idée de l'eau qui lave et celle de son symbolisme moral ne sont pas d'ordre exclusivement chrétien. On les trouve, sous une forme ou sous une autre, dans la religion juive aussi bien que dans la plupart des religions païennes. Mais cette constatation, qui, selon la pensée des encyclopédistes, rabaissait l'importance du baptême chrétien, est sans portée. Le Sauveur a choisi un rite, dont toutes les religions

avaient senti le besoin ; il l'a précisé, et il lui a attaché l'effet surnaturel de la purification du péché.

Les protestants libéraux veulent que le baptême chrétien n'ait pas été institué par le Christ. C'est un rite qui s'est formé, en dehors de la volonté du Christ, dans les milieux chrétiens des deux premiers siècles, sous l'influence de différentes causes. Les modernistes posent la même affirmation fondamentale, qu'ils cherchent à justifier à leur manière. Puisque, dit M. Loisy, le royaume de Dieu prêché par Jésus-Christ ne consistait que dans la destruction imminente du monde actuel, et dans l'avènement imminent d'un monde nouveau, comment le Christ aurait-il songé à fonder une Église et à instituer un rite d'introduction dans cette Église? Sachant toute l'importance que la dogmatique catholique reconnaît au baptême du Sauveur, tel qu'il est décrit dans les trois Synoptiques, M. Loisy cherche à montrer que le côté merveilleux de ce baptême n'est qu'une construction de la foi chrétienne de la première génération chrétienne.

Contre les protestants libéraux et contre les modernistes, il importe de montrer, au début de ces *Leçons*, que *le Christ est réellement l'instituteur du baptême*. Mais, avant d'entrer en discussion, il sera bon *de mettre en ligne les documents* sur lesquels elle porte.

ARTICLE I

La description des documents.

Description générale. — Les textes du Nouveau Testament, relatifs au baptême, peuvent se répartir en plusieurs séries. Les uns se réfèrent *au baptême que Jean-Baptiste donnait à ses disciples*, pour les préparer à entrer dans le royaume; d'autres, *au baptême que le Sauveur reçut, au commencement de son ministère public ;* d'autres, *au baptême chrétien*.

Le Baptême de Jean-Baptiste. — Jean-Baptiste prêche le baptême de pénitence pour la rémission des péchés. Ceux qui viennent à lui, il les baptise dans le fleuve du Jourdain. Je baptise dans l'eau, dit-il; mais il vient celui qui est plus puissant que moi, et qui baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu.

MATTH., III, 5. Alors venaient à lui Jérusalem, et toute la Judée, et tout le pays qu'arrose le Jourdain.
6. Et, confessant leurs péchés, ils se faisaient baptiser par lui, dans le Jourdain.
11. Moi, je vous baptise dans l'eau, pour le repentir, [leur disait-il]; mais celui qui doit venir après moi est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de porter sa chaussure; il vous baptisera dans l'Esprit-Saint et dans le feu[1].

MARC., I, 4. Jean parut, baptisant dans le désert, et prêchant le baptême de pénitence, pour la rémission des péchés.
5. Tout le pays de Judée et tous les habitants de Jérusalem venaient à lui, et, confessant leurs péchés, ils recevaient de lui le baptême dans le fleuve du Jourdain.
7. Il vient après moi, celui qui est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de délier, en me baissant, les cordons de sa chaussure.
8. Moi, je vous ai baptisés dans l'eau; mais, lui, vous baptisera dans le Saint-Esprit.

LUC., III, 3. Et il vint [Jean-Baptiste] dans toute la contrée du

---

1. Certaines sectes gnostiques s'étaient imaginé que le baptême de la Nouvelle Loi devait se faire dans le feu, et, sous une forme ou sous une autre, ils infligeaient le supplice du feu à leurs initiés. Un grand nombre de Pères ont entendu ce baptême de feu, mis par Jean-Baptiste, disaient-ils, en opposition avec le baptême spirituel, du feu de l'enfer, auquel seront condamnés ceux qui ne recevront pas le baptême d'Esprit. Cette interprétation ne manque pas de vraisemblance. Jean-Baptiste ajoute, en effet, que Jésus qui a le van dans sa main pour nettoyer son aire, brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteindra pas (MATTH., III, 12. — LUC., III, 17). Il semble assez naturel d'accepter, dans le même sens, le baptême de feu. Cf. E. MANGENOT, *Baptême par le feu*, art. *Baptême*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. II, pp. 355-360.

Jourdain, prêchant le baptême de pénitence, pour la rémission des péchés.

16. Il leur disait à tous : « Moi, je vous baptise dans l'eau; mais il vient celui qui est plus puissant que moi, et dont je ne suis pas digne de délier la courroie de la chaussure; lui, il vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu. »

Joan., I, 26. Jean répondit : « Moi, je baptise dans l'eau; mais, au milieu de vous, il y a quelqu'un que vous ne connaissez pas,

27. C'est celui qui vient après moi; je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure. »

28. Cela se passait à Béthanie, au delà du Jourdain, où Jean baptisait.

Act., XIII, 24. Avant la venue [du Christ], Jean avait prêché un baptême de pénitence à tout le peuple d'Israël;

25. Et, arrivé au terme de sa course, il disait : « Je ne suis pas celui que vous pensez; mais voici qu'après moi vient celui dont je ne suis pas digne de délier la chaussure. »

Le Baptême du Sauveur. — De ce baptême, saint Matthieu nous a conservé un récit très détaillé; saint Marc, un récit d'une remarquable simplicité; saint Luc, le récit dans sa teneur générale; saint Jean, la conclusion dogmatique seulement, tirée par Jean-Baptiste, après sa vision.

Matth., III, 13. Alors Jésus, venant de Galilée, alla trouver Jean, au Jourdain, pour être baptisé par lui.

14. Jean s'en défendait en disant : « C'est moi qui dois être baptisé par vous, et vous venez à moi! »

15. Jésus lui répondit : « Laisse faire maintenant; car il convient que nous accomplissions ainsi toute justice. » Alors, Jean le laissa faire.

16. Jésus ayant été baptisé sortit aussitôt de l'eau; et voilà que les cieux lui furent ouverts, et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe, et venir sur lui.

17. Et, du ciel, une voix disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances. »

MARC., I, 9. Or, il arriva, en ces jours-là, que Jésus vint de Nazareth, ville de Galilée, et il fut baptisé par Jean dans le Jourdain.

10. Et, comme il sortait de l'eau, il vit les cieux s'ouvrir, et l'Esprit-[Saint] descendre sur lui, comme une colombe.

11. Et, du ciel, une voix se fit entendre : « Tu es mon Fils bien-aimé; en toi, j'ai mis mes complaisances. »

LUC., III, 21. Or, dans le temps que tout le peuple venait de recevoir le baptême, Jésus fut aussi baptisé, et, pendant qu'il priait, le ciel s'ouvrit.

22. Et l'Esprit-Saint descendit sur lui, sous une forme corporelle, comme une colombe, et, du ciel, une voix se fit entendre, disant : « Tu es mon Fils bien-aimé; en toi, j'ai mes complaisances. »

JOAN., I, 32. Et Jean rendit témoignage en disant : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe, et il s'est reposé sur lui.

33. Et moi, je ne le connaissais pas; mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, m'a dit : « Celui sur qui « tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est lui « qui baptise dans l'Esprit-Saint. »

34. Et moi, j'ai vu et j'ai rendu témoignage que celui-là est le Fils de Dieu. »

Le Baptême chrétien, d'après les Évangiles. — De la finale de l'Évangile selon saint Matthieu et selon saint Marc, il ressort que les Apôtres devront, sur l'ordre du divin Maître, faire de toutes les nations « des disciples », en « prêchant l'Évangile à toute créature ». A « celui qui croira », on donnera le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », et « il sera sauvé », pourvu sans doute qu'il persévère jusqu'à la fin, et qu'il « garde tout ce que Jésus a commandé ».

MATTH., XXVIII, 18. Et Jésus, s'approchant, leur parla ainsi : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre.

19. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit,

20. Leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. »

Marc., xvi, 15. Puis il leur dit : « Allez par tout le monde, et prêchez l'Évangile à toute créature.
16. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné.

Le Baptême, d'après les Actes des Apôtres. — Dans les *Actes,* nous voyons administrer le baptême par les Apôtres, par le diacre Philippe, par un simple disciple nommé Ananias. Les conditions que l'on exige sont le repentir et la foi en Jésus-Christ, ou bien encore la communication anticipée de l'Esprit-Saint. Tandis que le baptême de Jean préparait à entrer dans le royaume à venir, le baptême du Seigneur Jésus donne l'entrée dans le royaume venu. Aussi, comprend-on que, le royaume venu, le baptême de Jean ait disparu, et l'on comprend aussi que la réception du baptême de Jean n'ait pas dispensé de la réception du baptême chrétien.

Act., ii, 37. Le cœur transpercé par ce discours, ils dirent à Pierre et aux autres Apôtres : « Frères, que ferons-nous? »
38. Pierre leur répondit : « Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé, au nom de Jésus-Christ[1], pour obtenir le pardon de vos péchés; et vous recevrez le don du Saint-Esprit. »

viii, 12. Mais, quand ils eurent cru à Philippe, qui leur annonçait le royaume de Dieu et le nom de Jésus-Christ, hommes et femmes se firent baptiser.
38. Il fit donc arrêter le char [de l'eunuque], et Philippe étant descendu avec lui dans l'eau, le baptisa.

ix, 19. [Saul] se leva et fut baptisé; et, après qu'il eut pris de la nourriture, ses forces lui revinrent.

---

1. Les Apôtres baptisent « au nom du Seigneur Jésus », lisons-nous dans les *Actes*, en quatre endroits différents (ii, 38; viii, 16; x, 48; xix, 2-5), et dans *I Cor.*, vi, 11. Ces mots « au nom du Seigneur Jésus », servent à distinguer, du baptême de Jean, le baptême institué par Jésus, et tirant de lui toute sa vertu.

x, 48. Et [Pierre] commanda de les [Corneille et sa famille] baptiser, au nom du Seigneur Jésus-Christ.

xvi, 33. Les [Paul et Silas] prenant avec lui, à cette heure de la nuit, il [le geôlier] lava leurs plaies, et aussitôt après, il fut baptisé, lui et tous les siens.

xviii, 8. Or, Crispus, le chef de la synagogue, crut au Seigneur, avec toute sa maison; un grand nombre de Corinthiens, en entendant Paul, crurent aussi et furent baptisés.

xix, 4. Paul dit alors : « Jean a baptisé du baptême de pénitence, en disant au peuple de croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire en Jésus. »
5. Ayant entendu ces paroles, ils se firent baptiser, au nom du Seigneur Jésus.

xxii, 16. Lève-toi, reçois le baptême, et purifie-toi de tes péchés, en invoquant le nom du Seigneur.

Le Baptême, dans les épîtres de saint Paul. — Saint Paul, baptisé par Ananias, baptise quelques-uns de ses disciples. Le baptême s'oppose, selon lui, à la circoncision. Il a pour effet de nous unir à Jésus-Christ, et de faire, de nous tous, son corps mystique. Plus ou moins complètement par lui-même, et, en tout cas, sans exclure le rite de l'imposition des mains, le baptême donne l'Esprit-Saint. L'efficacité du baptême est rappelée dans l'épître aux Hébreux.

Rom., vi, 3. Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés?
4. Nous avons donc été ensevelis avec lui, par le baptême, en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts, par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle.

I Cor., i, 14. Je rends grâces à Dieu de ce que je n'ai baptisé aucun de vous, si ce n'est Crispus et Caius,
15. Afin que personne ne puisse dire qu'il a été baptisé en mon nom.

16. J'ai encore baptisé la famille de Stéphanas; du reste, je ne sache pas que j'aie baptisé personne d'autre.

VI, 11. Voilà pourtant ce que vous étiez, [du moins] quelques-uns d'entre vous; mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre Dieu.

XII, 13. Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit.

XV, 29. Autrement, que feraient ceux qui se font baptiser pour les morts! Si les morts ne ressuscitent en aucune manière, pourquoi se font-ils baptiser pour eux[1]?

II COR., I, 21. Et celui qui affermit avec nous dans le Christ, et qui nous a oints, c'est Dieu,

22. Lequel nous a aussi marqués d'un sceau et nous a donné, à titre d'arrhes, le Saint-Esprit dans nos cœurs.

GAL., III, 27. Vous tous, en effet, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.

EPH., I, 13. C'est en lui que vous-mêmes, après avoir entendu la parole de la vérité, l'Evangile de votre salut, c'est en lui que vous avez cru, et que vous avez été marqués du sceau du Saint-Esprit, qui avait été promis,

---

1. Certains néophytes de Corinthe, peu instruits encore de la doctrine chrétienne, croyaient bien agir en se faisant baptiser pour des catéchumènes, morts avant d'avoir reçu le sacrement de la régénération. Ils manifestaient ainsi leur foi en la résurrection de la chair, et en cet autre dogme, d'après lequel les bonnes œuvres des vivants peuvent être utiles aux défunts. Comme cette pratique n'était entachée d'aucune superstition, saint Paul a pu la tolérer. Elle ne fut condamnée que plus tard, lorsque les hérétiques l'égalèrent au baptême chrétien et la considérèrent comme un moyen efficace de salut. Cf. E. MANGENOT, *Le Baptême pour les morts*, art. *Baptême*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. II, pp. 360-364.

14. Et qui est une arrhe de notre héritage, en attendant la [pleine] rédemption de ceux que Dieu s'est acquis, à la louange de sa gloire.

IV, 5. Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême.

COL., II, 11. En lui, vous avez été circoncis d'une circoncision non faite de main d'homme, de la circoncision du Christ, par le dépouillement de ce corps de chair.

12. Ensevelis avec lui dans le baptême, vous avez été, dans le même baptême, ressuscités avec lui par votre foi à l'action de Dieu, qui l'a ressuscité d'entre les morts.

HEBR., VI, 1. C'est pourquoi, laissant de côté les premiers éléments de la doctrine chrétienne, élevons-nous à l'enseignement parfait, sans poser de nouveau les principes fondamentaux du renoncement aux œuvres mortes, de la foi en Dieu,

2. De la doctrine des baptêmes[1], de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel.

X, 22. Approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, le cœur purifié [des souillures] d'une mauvaise conscience, et le corps lavé dans une eau pure.

ARTICLE II

La controverse sur l'institution du Baptême.

État de la question. — Si l'on considère les textes que nous venons de rapporter, ainsi qu'un théologien a le droit de le faire, comme inspirés et infaillibles, la discussion est

1. Il s'agit sans doute ici des notions fondamentales sur l'efficacité de divers baptêmes; tandis que les ablutions en usage chez les Juifs sont de simples lustrations religieuses, le baptême chrétien, suivi de l'imposition des mains, remet les péchés et confère l'Esprit-Saint. Cf. Ch. RUCH, *La Confirmation dans la sainte Écriture*, dans *Dict. de théol. cath.*, art. *Confirmation*, t. III, p. 1007.

terminée : le baptême a été institué par le Sauveur. Mais les adversaires qui attaquent ce dogme n'admettent pas l'inspiration de l'Écriture ; pour discuter avec eux, il devient nécessaire de considérer ces textes scripturaires, simplement comme des documents historiques.

Les premières conclusions qu'il est permis d'en tirer sont que, dès le début de leur ministère, les Apôtres présentèrent le baptême comme une condition de l'initiation chrétienne. Partout où l'Évangile fut reçu, les Apôtres et les autres ministres de l'Évangile eurent, à l'égard du baptême, la même attitude. Les Apôtres et les premiers chrétiens considérèrent le baptême comme une condition si nécessaire d'initiation chrétienne que rien ne pouvait le remplacer, ni le choix direct du Christ ressuscité, faisant de Paul l'apôtre des nations, ni une effusion du Saint-Esprit, comme celle qui se produisit sur le centurion Corneille, ses parents et ses amis. D'autre part, après la résurrection du Sauveur, les Apôtres ont opposé le baptême de Jean-Baptiste au baptême chrétien. Ils ont déclaré le premier, périmé, en tout cas insuffisant, et dit du second qu'il était le seul qui pût remettre les péchés et donner le Saint-Esprit. Si les Apôtres se sont crus obligés de conférer le baptême, au nom du Seigneur Jésus, à tous ceux qui venaient à eux, par cette conviction que c'était le seul qui remît les péchés et donnât le Saint-Esprit, n'est-ce pas qu'ils avaient reçu cet enseignement et ce précepte du Sauveur lui-même, ainsi que l'indiquent les textes de saint Matthieu et de saint Marc[1] ?

Première objection. — Ici, les protestants libéraux nous arrêtent et nous font observer que les textes de saint Matthieu et de saint Marc ne sont pas historiques. Le texte de saint Matthieu, dit-on, contient une profession de foi trinitaire, trop explicite pour avoir été écrite par la première génération chrétienne ; elle n'est entrée qu'assez tard dans la

1. Matth., xxviii, 18-20. — Marc., xvi, 15-16.

tradition de l'Église apostolique : elle vient sans doute d'une réaction, sur le texte de saint Matthieu, de l'usage liturgique, et, en particulier, de l'usage baptismal. Du reste, Eusèbe qui cite souvent ce passage, le donne d'abord sous cette forme : « Allez, enseignez toutes les nations », ou bien sous cette autre : « Allez, enseignez toutes les nations en mon nom, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. » Il n'emploie le texte reçu qu'après le concile de Nicée (325). Si, jusqu'à cette date, Eusèbe rapporte la leçon la plus courte, n'est-ce pas parce qu'elle était la leçon primitive? Quant au texte de saint Marc, il ne saurait être historique : il appartient à une finale qui est apocryphe. Saint Jérôme atteste qu'elle manquait dans les manuscrits grecs de son temps. Puis, un texte unique et écrit à une époque où le baptême était le rite nécessaire et caractéristique de l'entrée dans la foi chrétienne, peut-il avoir quelque autorité[1]?

Réponse. — Le texte de saint Matthieu ne renferme rien qui dépasse le développement doctrinal du premier siècle. En quelques passages, saint Paul a présenté les trois personnes divines comme parfaitement distinctes et sur le même rang, marquant ainsi leur caractère hypostatique et leur égalité divine[2]. D'autre part, le fait qu'Eusèbe a employé deux leçons différentes, dont la plus ancienne ne mentionne pas l'ordre de baptiser au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, ne paraît pas avoir grande portée. La leçon courte, dite « eusébienne », n'existe dans aucun manuscrit, ni dans aucune version du Nouveau Testament. Au cours des controverses trinitaires du IV^e^ siècle, les orthodoxes ont invoqué

---

1. Cf. F.-C. Conybeare, *Zeitschrift für N. S. Wissenschaft*, 1901, pp. 275-288. — A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, pp. 101-103. — Ch. Guignebert, *Manuel d'Histoire ancienne du christianisme*, 1907, pp. 233-235.

2. Cf. *Gal.*, IV, 6; — *II Cor.*, I, 21-22; — *Ibid.*, XIII, 13 — *Tit.*, III, 4-7.

constamment le texte reçu de saint Matthieu, et les ariens n'en ont jamais contesté l'authenticité. Les Pères du IIIe siècle, Tertullien, Origène, citent le texte reçu et ne connaissent pas la formule « eusébienne ». Du reste, ainsi que l'a démontré M. Lebreton, la leçon courte s'explique beaucoup plus par des raisons de composition que par des raisons de doctrine[1].

En ce qui concerne la finale de saint Marc, qui commence au verset 9 du chapitre XVI, il est vrai que saint Jérôme déclare qu'elle n'est pas dans les plus anciens manuscrits (*omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum in fine non habentibus*)[2]. On ne la trouve, en effet, ni dans le *Sinaïticus*, ni dans le *Vaticanus*. Mais elle se rencontre dans les autres manuscrits, notamment dans tous les manuscrits occidentaux. Le texte baptismal de saint Marc n'est pas unique, puisqu'il a son pendant dans la finale de l'Évangile selon saint Matthieu, et puisque, d'autre part, le texte de saint Marc comme le texte de saint Matthieu expriment un acte du Sauveur, qu'il faut admettre nécessairement pour rendre compte de la conviction et de la pratique des Apôtres.

Seconde objection. — Le baptême était d'un usage courant dans le judaïsme et faisait partie des rites que traversait un prosélyte pour entrer dans la foi juive; il avait un sens de purification, de rénovation, et c'est ainsi que Jean-Baptiste l'avait sans doute compris. Jésus s'y soumit pour son compte, mais sans en rien changer. Les disciples conservèrent ce baptême de Jean, sans que Jésus y ait vu d'inconvénients. Après la disparition du Maître, ils le transformèrent et en firent le baptême de Jésus[3].

---

1. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, note E, 1910, pp. 479-489.
2. Epist. CXX.
3. Cf. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 102. — Ch. Guignebert, *op. cit.*, p. 233.

Réponse. — Les Apôtres ont conféré le baptême du Seigneur Jésus, dès le commencement de leur ministère : c'est un fait historique. Si le Sauveur n'est pas l'auteur de cette institution, il faut en chercher l'origine d'un autre côté. L'explication que l'on propose est inexacte et invraisemblable.

On distinguait en Palestine, dans les derniers temps du judaïsme, deux sortes de prosélytes ou de Gentils, se convertissant au Dieu d'Israël : les prosélytes au sens large qui croyaient et pratiquaient la morale des Juifs, et les prosélytes dans le sens strict ou prosélytes de la Justice, qui appliquaient toute la Loi d'Israël. Ceux-ci, outre la circoncision, recevaient, à partir du premier siècle avant Jésus-Christ, un baptême d'eau. On leur imposait ce rite, par suite d'une antique croyance juive, d'après laquelle le contact avec les païens rendait impur. Aussi, avant d'admettre ces derniers dans la société juive fallait-il leur conférer la pureté légale, et c'était là toute la raison d'être du baptême des prosélytes[1]. On voit dès lors la différence profonde qui sépare le baptême des prosélytes et le baptême de Jean. Ce n'était pas les prosélytes que Jean baptisait, mais les enfants d'Israël. Il n'entendait pas leur donner la pureté légale, puisqu'ils la possédaient, mais les purifier intérieurement, afin de les préparer à entrer dans le royaume messianique[2]. Jean-Bap-

---

1. Cf. E. Stapfer, *La Palestine*, ch. ix.

2. La Tradition a varié sur l'efficacité du baptême de Jean par rapport au baptême chrétien. Parmi les Pères, les uns n'y voient qu'un simple rite extérieur; les autres, comme Tertullien, Origène, saint Jean Chrysostome, un baptême prédisposant seulement à la pénitence. Saint Augustin lui attribue une efficacité plus grande, cf. *Contra litteras Petiliani*, l. II, xxxvi; *P. L.*, XLIII, 289-290. Saint Thomas enseigne que le baptême de Jean amenait les hommes à ne plus pécher, *inducebat homines ad abstinendum a peccatis*, cf. *Sum. theol.*, III, q. xxxix, a. 2, ad 2^{um}. Ceci ne pouvait se faire que par la concession d'une grâce. Le baptême de Jean était un rite qui obtenait à ceux qui le recevaient avec des sentiments de pénitence et de foi dans le prochain avènement du royaume, une grâce de rénovation, de purification du cœur, qui n'était pas encore la régénération, mais qui y préparait. C'était « le baptême de pénitence

tiste, inspiré par l'Esprit-Saint, se réclamait en ligne directe des saints Livres, où très souvent le pardon avait été présenté comme une ablution, et où l'ablution réelle avait été quelquefois désignée par Dieu comme le moyen d'obtenir une grâce[1].

Si le baptême de Jean préparait à entrer dans le royaume à venir, le baptême du Sauveur faisait entrer dans le royaume, c'est-à-dire en fin de compte, l'Église, par la rémission des péchés et l'effusion de l'Esprit-Saint. Le baptême de Jean, comme celui du Seigneur Jésus, se distinguaient donc essentiellement du baptême des prosélytes. Du reste, comment les Apôtres auraient-ils pu songer un instant à donner un baptême analogue à celui des prosélytes ? N'avaient-ils pas entendu le Sauveur critiquer sévèrement ces croyances juives, d'après lesquelles le contact avec certains êtres, et notamment avec les païens, rendait impur, et ne l'avaient-ils pas vu ne tenir aucun compte des obligations rituelles dans lesquelles elles s'exprimaient[2] ?

Troisième objection. — Après tout, dit-on, on remarquera que le baptême est plutôt supposé existant déjà que prescrit comme une nouveauté dans la parole mise par saint Matthieu sur les lèvres du Christ ressuscité. On peut en dire autant du texte baptismal qui se trouve contenu dans la finale de saint Marc. Si ces deux textes n'ont pas trait à l'institution

---

pour la rémission des péchés » (cf. MARC., I, 4), c'est-à-dire le baptême qui préparait à entrer dans le royaume, ceux qui regrettaient leur faute et avaient foi dans la proximité du royaume, tandis que le baptême du Seigneur Jésus est le baptême qui donne l'entrée dans le royaume venu. Aussi, comprend-on que le royaume une fois établi et solennellement proclamé dans la fondation de l'Église, le baptême de Jean n'avait plus de raison d'être.

1. IS., I, 16. — EZECH., XXXVI, 25. — ZACHARI, XIII, 1. — *II Reg.*, V, 10. De plus, dans l'*Exode* (cf. XXX, 17-21), dans le *Lévitique* (cf. XIV), dans les *Nombres* (cf. VIII, 6-7 ; XXXI, 21-24), certaines ablutions avaient été données comme ayant un caractère officiel et obligatoire.

2. MATTH., XXIII, 25. Cf. A. D'ALÈS, art. *Initiation chrétienne*, dans *Dict. Apol. de la Foi cath.*, t. II, 794-795.

du baptême, où se trouve, dans l'Évangile, la mention de l'institution du baptême par le Sauveur[1]?

Réponse. — Les Pères et les théologiens enseignent communément que le sacrement de baptême fut institué le jour même du baptême du Christ. Les textes de saint Matthieu et de saint Marc ne font que promulguer une institution existant déjà, et pour ainsi dire expérimentée par Jésus lui-même[2].

Cette affirmation de la Tradition et des théologiens a son fondement dans les textes scripturaires, aussi bien dans les trois Synoptiques que dans saint Jean.

Des quatre récits qui rapportent le baptême du Christ, le plus simple est celui qu'on trouve en saint Marc[3]. L'allusion à la Trinité est évidente : la voix du Père se fait entendre, Jésus est appelé son Fils bien-aimé, l'Esprit descend sous la forme d'une colombe. Mais cet Esprit qui descend du ciel, ce n'est pas Jean-Baptiste qui le donne : il ne confère que le baptême d'eau. La présence de l'Esprit est provoquée par la présence de Jésus. Nous avons donc ici le premier baptême de la Nouvelle Loi, parce que nous avons ici le premier baptême d'Esprit, celui que le Précurseur annonçait comme devant être le baptême du Messie[4]. Du reste, l'insistance de l'auteur justifie cette remarque. Jésus n'était pas encore sorti de l'eau, le baptême n'était pas encore complètement consommé, quand la colombe descendit du ciel et vint se poser sur le Seigneur, en même temps qu'elle féconda l'eau, conformément aux traditions rabbiniques qui attribuaient

---

1. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 101-104.

2. Maldonat explique la chose en ces termes : *Addere possumus voluisse Christum, antequam doceret, quodammodo initiari, et, ut ita dicam, seipsum Christum docturus, christianus fieri, si quo modo Johannis baptismus facere christianum poterat, quia viam ad Christum prænonstrabat.* Cf. *Comment. in Matth.*, c. III, ℣ 13, *De Joan. Bapt.*

3. Marc., I, 9-11.

4. *Ibid.*, I, 8.

une action fécondante à l'Esprit de Dieu, planant sur les eaux de la création[1].

Chez saint Luc, nous retrouvons les mêmes insinuations[2]. Le Sauveur reçoit le baptême; il sort de l'eau et se met en prières. Pendant qu'il prie, l'Esprit-Saint descend sur lui. Cette scène rappelle celle qui est décrite au livre des *Actes*[3] : là aussi, l'Esprit-Saint est donné aux convertis de Samarie, sans doute comme complément de leur baptême et par l'imposition des mains, mais après une prière des apôtres Pierre et Jean.

Nous avons le droit d'interpréter de la même manière le récit de saint Matthieu[4], qui appartient au même courant d'idées que les récits des autres Synoptiques. D'ailleurs, l'épisode qu'il a en propre semble bien montrer, dans le baptême du Christ, le premier baptême de la Nouvelle Loi. « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, dit le Précurseur à Jésus, et tu viens à moi. » C'est une formule d'humilité sans doute. Mais ne dirait-on pas que Jean-Baptiste a conscience que son baptême est fini? Pourquoi le Sauveur vient-il chercher le baptême d'eau? C'est plutôt lui, le Baptiste, qui a besoin du baptême d'Esprit. Et le Sauveur lui répond : « Laisse faire maintenant. » Ce mot « maintenant » ne signifie-t-il pas que c'est la fin du baptême juif? N'est-ce pas comme s'il disait : « Laisse faire maintenant; la prochaine fois, ce sera le baptême d'Esprit »? Et la prochaine fois, c'est au moment de la sortie de l'eau. Le rite de la loi et le rite de la foi se touchent en cet événement : le dernier baptême juif est le premier baptême chrétien, comme la dernière Pâque fut la première Messe. Désormais, le royaume

---

1. Le vol de l'Esprit était comparé au vol de la colombe planant au-dessus de ses petits pour les vivifier, tantôt les touchant de ses ailes, tantôt ne les touchant pas. Cf. *Gen.*, I, 2.

2. Luc., III, 21-22.

3. *Act.*, VIII, 14-17.

4. Matth., III, 13-17.

est fondé; car le Sauveur existe, et il a créé son baptême, le signe, le sceau, la σφραγίς, qui marquera les nouveaux convertis.

Nous trouvons dans l'Évangile selon saint Jean une définition du baptême, qui nous montre que son auteur n'entendait pas autrement les récits du baptême de Jésus : « En vérité, en vérité, je te le dis, si quelqu'un ne naît pas d'eau et d'Esprit, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu[1]. » C'est une des paroles du Sauveur à Nicodème. Nous avons là, sans contredit, la définition du baptême chrétien. N'est-ce pas aussi, la régénération en moins, celle du baptême du Christ? Le baptême du Christ est comme l'illustration de ce texte. Si Lui, qui est sans péché, a voulu donner l'exemple, a voulu recevoir le baptême d'eau et d'Esprit, les chrétiens aussi doivent passer par là. Ils seront introduits dans le royaume par le baptême, parce que Jésus lui-même y est entré par ce rite, et lui a donné son efficacité[2].

---

1. Joan., III, 5.

2. Si intéressante que soit cette conclusion, qui place l'institution du baptême dans le baptême du Sauveur, il faudrait bien se garder de l'ériger en dogme. C'est une opinion théologique *probable, la plus probable* même, qui a pour elle l'autorité de Saint Thomas (cf. *Sum. Theol.*, III, q. LXVI, a. 2), que le catéchisme du concile de Trente accepte sans hésitation (cf. 2e partie, ch. II, n. 19), qui semble fondée sur la sainte Écriture. Mais d'autres opinions sont également soutenues en théologie. Hugues de Saint-Victor est d'avis que le baptême fut d'abord mis en usage par le Précurseur, puis par le Christ, ensuite par les disciples; mais il ne fut établi d'une manière universelle qu'au moment de la mission donnée aux Apôtres, cf. *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. IV; *P. L.*, CLXXV, 449. Albert le Grand distingue plusieurs points de vue dans la question. Le Sauveur aurait déterminé la *matière* du sacrement au moment de son baptême; la *forme*, dans la mission qu'il donna à ses Apôtres (cf. Matth., XXVIII, 19); la *fin*, dans son entretien avec Nicodème (cf. Joan., III, 5); la *vertu* sur la croix, quand le sang et l'eau coulèrent de son côté; enfin l'*effet salvifique*, dans son discours d'adieu aux Apôtres (cf. Marc., XVI, 16. — Matth., XXVIII, 19). Cf. *In IV Sent.*, dist. III, a. 3. Duns Scot croit que le sacrement fut institué, non au baptême de Jésus, ni pendant son entretien avec Nicodème, mais toutefois avant la passion, sans qu'on puisse préciser davantage le moment de l'institution. Cf. *In IV Sent.*, dist. III, q. IV.

Quatrième objection. — Selon M. Loisy, le baptême du Christ, considéré comme fait historique, se réduit à fort peu de chose.

Jean prêchait le repentir et donnait un baptême pour la rémission des péchés, en vue du grand jugement qui allait s'accomplir, et du règne de Dieu qui allait venir. « Jésus fut attiré comme beaucoup d'autres, et peut-être par un intérêt déjà plus puissant chez lui que chez tout autre, pour ce règne de justice, dont le Baptiste prédisait la venue imminente. Il se fit baptiser et resta ensuite quelque temps au désert[1]. »

Quand la personne de Jésus eut été transfigurée par la croyance chrétienne, le fait de son baptême par Jean devenait une grosse difficulté. Comment le baptême de pénitence pouvait-il avoir été reçu par le Messie? Il fut admis que le baptême de Jésus, par Jean, avait été véritablement le baptême du Christ, sa consécration messianique par la descente de l'Esprit-Saint[2]. Les éléments destinés à figurer cette première croyance étaient tout trouvés. Les prophètes n'avaient-ils pas annoncé que le Messie serait rempli de l'Esprit de *Yahweh?* La colombe n'était-elle pas le symbole courant pour désigner cet Esprit? La vision du Sauveur se comprenait fort bien. Les prophètes n'avaient-ils pas eu une vision analogue, au début de leur ministère? Enfin la voix qui s'était fait entendre dans le ciel résumait, elle aussi, les paroles que *Yahweh*, dans le *Psaume II* et dans Isaïe, adressait à son Élu. Pour des Juifs, la voix de Dieu venant des cieux n'avait rien de surprenant.

D'autre part, saint Justin rapporte, dans le *Dialogue avec Tryphon,* une tradition juive, d'après laquelle le Messie resterait inconnu à lui-même et aux autres, jusqu'à ce qu'il eût été oint par Élie[3]. La prédication du Christ lui-même avait

---

1. A. Loisy, *Jésus et la Tradition évangélique,* pp. 58-59.
2. *Ibid.,* p. 236. — Cf. *Les Évangiles synoptiques,* t. I, pp. 408-409.
3. Cf. *Dial.,* VIII, XLIX. Dans l'A. T., nous voyons Samuel désigner et sacrer,

comparé Jean-Baptiste à Élie, annoncé par Malachie[1] et le Siracide[2], comme précurseur des temps messianiques[3]. Rien n'était donc plus facile que de faire du baptême, non plus seulement la vision inaugurale du Seigneur, mais son sacre. « Jean était censé avoir rempli à l'égard de Jésus le rôle que la Tradition prêtait à Élie, et que Jésus lui-même avait reconnu au Baptiste, à l'égard du royaume[4]. » Le baptême manifestait le Sauveur à Jean-Baptiste et à tous[5]; il n'y avait plus qu'à supposer, comme l'a fait saint Matthieu, que Jean-Baptiste avait reconnu le Christ dès avant le baptême[6].

Nous retrouvons ainsi tous les éléments des rites évangéliques. « Le symbole a donc recouvert progressivement l'histoire ou s'y est substitué. Tout n'est pas faux dans l'hypothèse mythique de Strauss, mais l'œuvre de la Tradition a été beaucoup plus complexe et plus variée que le célèbre critique l'avait supposé[7]. » En tout cas, il est impossible à l'historien de voir, dans le baptême de Jésus par Jean-Baptiste, l'institution du baptême chrétien. Tel qu'il est rapporté dans les Évangiles, le baptême de Jésus est une donnée de foi, et non une donnée d'histoire.

Réponse. — A première vue, une synthèse de ce genre est assez séduisante. Pour l'apprécier, il ne faut pas en contester les éléments, qui sont indiscutables, mais examiner la portée qu'on leur attache.

---

comme rois, Saül et David (I Sam., x, 1; xvi, 13). Élisée chargea l'un de ses disciples d'oindre Jéhu roi d'Israël (*II Reg.*, ix, 1-10). C'est sans doute de ces faits que dérivent ces croyances : Dieu éclairera Élie pour qu'il reconnaisse et sacre le Messie. Aussi, comprend-on que Jésus ait pu comparer Jean-Baptiste à Élie.

1. Malach., iv, 5.
2. *Eccli.*, xlviii, 10-11.
3. Marc., ix, 11-13. — Matth., xvii, 10-13.
4. A. Loisy, *Jésus et la Tradition évangélique*, p. 237. — Cf. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 660.
5. Joan., i, 31.
6. Matth., iii, 13-15.
7. A. Loisy, *Jésus et la Tradition évangélique*, p. 239.

Si l'on considère les récits du baptême du Sauveur d'une manière générale, il ne semble pas qu'ils revêtent ce caractère de manifestation grandiose que leur attribue le *Dialogue avec Tryphon*. La présence et la participation de la foule ne sont pas clairement marquées. Si le baptême n'est pas la révélation du Christ à la multitude, il n'est pas non plus la révélation du Christ à lui-même. La voix du ciel ne crée pas Jésus Messie : elle ne fait que le déclarer tel. D'autre part, la descente de l'Esprit ne signifie pas non plus qu'au baptême Jésus fut créé Fils de Dieu.

Ce ne peut être que la Tradition, affirme-t-on, qui a développé le rôle attribué à Jean-Baptiste, au moment du baptême de Jésus. Le message qu'il envoya plus tard au Sauveur[1] paraît signifier que Jean ne l'a presque pas connu, qu'il en a entendu parler, surtout en prison, quand ses disciples lui racontèrent les faits accomplis par le Christ. Cela serait-il possible si le Précurseur, au moment du baptême de Jésus, avait vu descendre, sur lui, l'Esprit, et surtout s'il l'avait reconnu lui-même comme l'Oint du Seigneur. Or, cette critique ne porte pas; car la question posée par Jean à Jésus peut se concevoir aussi bien en supposant que le ministère humble du Sauveur mit à l'épreuve la foi du Baptiste, qui attendait un avènement glorieux du Messie, juge des bons et des méchants. On répond que c'est précisément à ses œuvres extraordinaires que Jean suppose en lui le Messie; c'est pour avoir un *confirmatur* à sa supposition qu'il envoie ses disciples[2]. Cette réflexion est juste. Mais il faut bien se souvenir que les œuvres du Sauveur, si extraordinaires fussent-elles, étaient loin d'atteindre celles qu'un juif pouvait espérer. Aussi, un certain doute restait-il possible. Aux envoyés de Jean, Jésus répond par l'énumération complète de ses miracles. C'est comme s'il disait : « Voilà les œuvres que j'accomplis; ne sont-elles pas suffisamment démonstratives? »

---

1. Matth., xi, 1-15. — Luc., vii, 18-35.
2. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 660.

Reste la vision du Sauveur lui-même. Les éléments de la vision de Jésus se retrouvent dans les croyances juives. Toute cette mise en scène, dit-on, a été construite par la foi chrétienne, pour expliquer comment Jésus a trouvé, à l'occasion de son baptême, la révélation définitive de son rôle messianique.

Mais, vraiment, si les Apôtres et leur génération ont eu des visions, pourquoi le Christ n'en aurait-il pas eu? Il importe peu que les éléments de cette vision se retrouvent dans les croyances de l'époque. Rien n'empêche donc Jésus d'avoir vu les cieux s'ouvrir et l'Esprit-Saint descendre sur lui comme une colombe, pendant qu'une voix du ciel le déclarait Messie[1]. Si l'on admet les visions inaugurales des prophètes, pourquoi ne pas admettre celle-ci? Et, d'ailleurs, il paraît bien que, si c'était la Tradition qui avait matérialisé la descente de l'Esprit, au lieu de choisir le symbole de la colombe, elle aurait plutôt choisi celui du feu. C'est sous forme de flamme que l'Esprit se manifesta aux Apôtres; c'est le baptême « d'Esprit et de feu » qu'annonça le Baptiste. Si les Évangiles ont rapporté le symbole de la colombe, c'est que sans doute la réalité du fait l'exigeait. Il semble donc que la vision de Jésus est aussi historique que le reste du récit.

Ces critiques suffisent pour nous autoriser à maintenir, comme une réalité historique, la signification profonde du baptême de Jésus. Attiré par la prédication de Jean-Baptiste, voyant le moment accompli de sortir de sa vie cachée et de commencer sa prédication, le Sauveur vint recevoir le baptême des mains de son Précurseur. Il voulait montrer que ce n'est que par la pénitence qu'on entrerait dans le royaume.

---

1. Les cieux fendus ne sont certainement pas un fait objectif, dit-on. Ce seul trait, emprunté à la cosmogonie juive, justifie l'hypothèse de la construction des récits du baptême de Jésus. La fiction se touche ici du doigt. Or, il n'est pas plus question de cosmogonie dans ce passage des Évangiles qu'en d'autres endroits des Livres saints. Jésus parle selon les apparences sensibles, et tout porte à croire qu'au moment où le Sauveur eut sa vision, le ciel ait paru se fendre.

Il voulait se soumettre le premier au signe qui serait la marque des enfants du royaume. Il voulait lui-même inaugurer le sceau de l'Alliance nouvelle. Jésus n'était pas encore sorti de l'eau quand l'Esprit descendit sur lui, sous forme de colombe, non pour prendre possession d'une âme qui lui appartenait déjà en entier, mais pour montrer aux hommes quel serait l'effet de grâce du baptême chrétien, et pour sanctifier l'eau qui servirait à le conférer. En même temps, le Père lui confirma son appel messianique, fait de toute éternité : « Tu es mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances. »

Conclusion. — Tandis que le baptême des prosélytes conférait une sorte de pureté légale, le baptême de Jean-Baptiste renouvelait les cœurs, les purifiait déjà en vue du royaume messianique. Aussi, le baptême de Jean différait-il essentiellement du baptême des prosélytes. Cependant, ce n'était qu'un baptême imparfait; car il ne remettait pas les péchés, et ne donnait pas l'Esprit-Saint. C'était un rite qui préparait à entrer dans le royaume de Dieu; il était provisoire, et devait disparaître quand serait institué et promulgué le baptême qui, remettant les péchés et donnant le Saint-Esprit, ferait entrer dans le royaume, c'est-à-dire dans l'Église. Ce baptême, le Christ l'a institué, en recevant lui-même le baptême de Jean-Baptiste. En même temps, il élevait le baptême de Jean à la hauteur du baptême chrétien. Jean conférait le baptême d'eau. Et voici que la présence de Jésus provoqua la descente de l'Esprit-Saint, sous la forme d'une colombe, pour manifester l'effet de grâce du nouveau baptême et pour sanctifier l'eau destinée à le conférer. C'était le premier baptême de la Nouvelle Loi, parce que c'était le premier baptême d'eau et d'Esprit. Cependant, le baptême chrétien ne fut érigé en loi que par le Christ ressuscité. Et c'est la promulgation de cette loi que contient la finale des Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc.

Ainsi se trouvent justifiés les canons du concile de Trente qui définissent l'institution du baptême :

1° Le baptême a été institué par le Sauveur, de même que les autres sacrements[1].

2° Le baptême du Seigneur Jésus a une autre efficacité que le baptême de Jean-Baptiste[2].

3° L'eau naturelle appartient à l'essence du rite baptismal[3].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Faire ressortir toute la beauté de l'institution du baptême chrétien. Jean-Baptiste donne le baptême qui prépare à entrer dans le royaume de Dieu. Jésus reçoit le baptême de Jean; mais, en même temps, il le transforme et l'élève à la hauteur du baptême chrétien. Pendant que Jean-Baptiste confère le baptême d'eau, la présence du Sauveur provoque la descente de l'Esprit-Saint, sous la forme d'une colombe. Le rite de la Loi et le rite de la Foi se touchent en cet événement; le dernier baptême juif est le premier baptême chrétien, comme la dernière Cène sera la première Messe. Aussi, est-ce avec raison que l'Église chante cette antienne, le jour de l'*Epiphanie :*

Hodie cælesti Sponso juncta est Ecclesia,
Quoniam in Jordane lavit Christus ejus crimina.

2° Protestants libéraux et modernistes se plaisent à nous répéter : « Vous ne sauriez croire combien le point de vue de la foi, auquel vous vous placez sans cesse, égare votre jugement et fausse votre critique! » Qu'y a-t-il cependant de plus simple et de plus conforme à toutes les données de l'histoire que les conclusions de la théologie catholique sur l'institution du baptême? Puis, n'est-ce pas, au contraire, une méthode scientifique, celle qui consiste à se mettre au point de vue de la foi pour apprécier des faits que la foi seule dirige?

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. xxxix, a. 2, ad 2[um].

Maldonat, *Comment. in Matth.*, c. iii, ℣. 13, *De Joanne-Baptista.*

J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, note E, 1910, pp. 479-489.

---

1. Denz., 844.
2. *Ibid.*, 857 : *Si quis dixerit baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi : A. S.*
3. *Ibid.*, 858.

CHAPITRE II

LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DU RITE BAPTISMAL

Le rite baptismal, déclare le *Décret aux Arméniens,* consiste dans une ablution d'eau, accompagnée d'une invocation à la Très Sainte Trinité. L'*ablution d'eau*, est-il spécifié, est la *matière* du sacrement; l'eau, précise l'École, est la *matière éloignée,* tandis que l'*ablution* est la *matière prochaine.* L'*invocation de la Très Sainte Trinité*, mentionne encore le *Décret,* qui doit se faire en même temps que l'ablution d'eau, est la *forme* du sacrement[1]. Nous étudierons, dans ces *Leçons*, l'origine et l'importance de ces trois éléments.

ARTICLE I

L'eau baptismale.

Les erreurs protestantes. — Dans certaines sectes pro-

1. Denz., 696 : *Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum* Baptisma, *quod vitæ spiritualis janua est : per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiæ. Et cum per primum hominem mors introierit in universos,* « *nisi ex aqua et Spiritu renascimur, non possumus in regnum cælorum introire* ». Cf. Joan., III, 5. *Materia hujus sacramenti est aqua vera et naturalis : nec refert, frigida sit an calida. Forma autem est : Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Non tamen negamus, quin et per illa verba : Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris et Spiritus Sancti, vel : Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, verum perficiatur baptisma; quoniam cum principalis causa, ex qua baptismus virtutem habet, sit Sancta Trinitas, instrumentalis autem sit minister, qui tradit exterius sacramentum : si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum Sanctæ Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum.*

testantes du XVI^e siècle, l'usage s'était introduit d'administrer le baptême sans faire l'ablution d'eau. On se contentait d'imposer les mains, en prononçant ces paroles : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. » Cette pratique fut vivement prise à partie par Luther lui-même, qui déclara que l'ablution d'eau était de toute rigueur. Cette déclaration ne l'empêcha pas d'admettre, quelques années plus tard, que ce qui était strictement requis, c'était l'ablution; la matière de l'ablution, disait-il, est chose indifférente : on peut se servir de lait, de vin ou de bière, aussi bien que d'eau.

Calvin prétendit que l'ablution d'eau était indispensable. Il soutenait seulement que, dans la réponse de Jésus à Nicodème, « Si quelqu'un ne naît d'eau et d'Esprit », le mot « eau » est employé métaphoriquement pour désigner l'Esprit-Saint.

La définition du concile de Trente. — Les doctrines de Luther et de Calvin ont été toutes deux condamnées par le concile de Trente, qui déclare « anathème celui qui prétend que l'eau vraie et naturelle n'est pas nécessaire au baptême, par suite que ces paroles du Sauveur : *Si quelqu'un ne renaît d'eau et d'Esprit,* doivent être prises à la lettre[1] ».

Prescriptions de l'Église. — Les prescriptions suivantes complètent actuellement ce décret dogmatique :

1° Hors le cas de nécessité, il est ordonné *sub gravi* d'administrer le baptême avec l'eau baptismale. Cette eau est celle que l'on bénit, deux fois l'an, le Samedi-Saint et la veille de la Pentecôte, par des prières spéciales, et à laquelle on mêle de l'Huile des catéchumènes et du saint Chrême.

---

1. DENZ., 858 : *Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto », ad metaphoram aliquam detorserit : A. S.*

2° Quand le prêtre fait un ondoiement à domicile, il doit, s'il en a le temps, emporter de l'eau baptismale.

3° Si l'eau baptismale, conservée dans les Fonts, venait à s'évaporer, on pourrait y ajouter de l'eau ordinaire, mais en quantité moindre que ce qui reste.

4° Si l'eau baptismale venait à s'évaporer complètement ou à se corrompre, il faudrait en bénir d'autre, sans attendre le Samedi-Saint ou la veille de la Pentecôte. Une formule spéciale se trouve dans le Rituel romain, à la fin de l'*Ordo Baptismi*.

5° Il est permis d'ajouter un peu d'eau chaude à l'eau baptismale, à condition que l'eau chaude soit en quantité moindre que l'eau baptismale.

Historique de l'eau baptismale. — A lire les *Actes*, il paraît clairement que les Apôtres n'ont jamais eu l'idée de ce baptême seulement spirituel dont parlent certains protestants. Le rite du baptême comporte, il est vrai, celui de l'imposition des mains, ou de quelque chose d'équivalent, fait en vue de donner le Saint-Esprit. Mais ce rite est l'accompagnement normal du baptême, et non le rite essentiel.

C'est ainsi que ceux à qui le Saint-Esprit a été donné, s'ils n'ont pas reçu le baptême d'eau, ne sont pas considérés comme baptisés. Pierre, est-il dit, s'étant rendu à Césarée chez le centurion Corneille, se mit à parler à tous ceux qui étaient présents. L'Esprit-Saint descendit sur ceux qui l'écoutaient. Cependant, ils ne passèrent pas pour baptisés. Les *Actes* ajoutent que, témoin de ce prodige, Pierre s'écria : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu le Saint-Esprit, aussi bien que nous[1] ? » Dans ce discours, Pierre donne suffisamment à entendre que le rite essentiel du baptême c'est l'ablution d'eau.

Au contraire, ceux à qui le baptême d'eau a été donné,

---

1. *Act.*, x, 34-48.

sont considérés comme baptisés, avant même qu'ils aient reçu le Saint-Esprit. Le diacre Philippe, est-il rapporté dans les *Actes,* vint dans une ville de la Samarie et baptisa tous ceux qui reçurent la parole de Dieu. Mais il ne leur donna pas l'Esprit-Saint; car le pouvoir en était réservé aux Apôtres. Les *Actes* poursuivent en disant que Pierre et Jean, ayant appris ce qui s'était passé, vinrent en Samarie et imposèrent les mains à ceux qui avaient été baptisés, afin de leur donner le Saint-Esprit[1]. Le diacre Philippe fut ensuite conduit par l'Esprit de Dieu sur le chemin de Gaza. Il y fit la rencontre de l'eunuque de la reine d'Ethiopie. Il le baptisa, comme il avait baptisé les Samaritains, c'est-à-dire sans lui donner l'Esprit-Saint[2]. Il résulte de ces faits que, pour les Apôtres, le baptême consiste essentiellement dans l'ablution d'eau.

Il est prescrit, dans la *Didachè,* que l'on baptise dans l'eau courante, et il faut entendre, par cette expression, les fleuves ou les rivières. S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau, celle d'un lac ou d'une citerne, dans l'eau froide ou dans l'eau chaude. Dans le cas où il n'y a pas assez d'eau, on peut se contenter de verser trois fois de l'eau sur la tête de celui que l'on baptise[3]. Mais l'ablution d'eau, sous une forme ou sous une autre, est le rite nécessaire du baptême.

De bonne heure, les gnostiques rejetèrent l'usage de l'eau comme de tout élément matériel, prétextant que la matière étant un principe essentiellement mauvais, son usage était une souillure plutôt qu'une purification. D'autres fois, oubliant leurs principes, ils inventèrent un baptême dans lequel ils usaient de formules magiques, et remplaçaient l'eau par un autre élément matériel. Ils furent combattus

1. *Act.*, VIII, 9-17.
2. *Ibid.*, VIII, 26-40.
3. *Didach.*, VII.

par saint Irénée[1], et plus tard par Tertullien. « Heureux sacrement de notre eau, écrit ce dernier, au début du *De Baptismo*..... Petits poissons, à l'image de l'Ἰχθύς, Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est dans l'eau que nous naissons, et ce n'est qu'en demeurant dans l'eau que nous serons sauvés[2]. »

Ce fut à partir de ce temps qu'on attacha une grande importance au rite de la consécration de l'eau qui devait servir au baptême. On y vit une purification et un exorcisme autant qu'une prière pour attirer sur l'eau la grâce du Saint-Esprit[3]. Au VI^e^ siècle, à l'usage de bénir l'eau baptismale

---

1. *Hær.*, l. I, XXI, 4.

2. *De Baptismo*, I. Cette doctrine de Tertullien a servi de motif de décoration dans les catacombes, où l'on voit souvent de petits poissons se dirigeant vers l'ancre symbolique ou vers le pain eucharistique. Cf. J.-P. KIRSCH, art. *Ancre*, dans *Dict. Arch. chrét. et de Lit.*, t. I, pp. 1999-2031.

3. En Occident, la consécration de l'eau est, en premier lieu, une purification et un exorcisme. Cf. TERTULLIAN., *De Baptismo*, IV. — CYPRIAN., epist. LXX, 1 (*éd.* HARTEL). Au contraire, en Orient, la consécration a pour but principal la sanctification de l'eau. On peut en juger par cette prière de l'*Euchologe* de SÉRAPION, qui, dans l'*édition* FUNK, fait suite aux prières pour la synaxe dominicale : « Seigneur, roi de toutes choses et auteur de tout ce qui existe ; vous qui, par la descente parmi nous de votre Fils unique, Jésus-Christ, avez gracieusement offert le salut à toute créature ; vous qui avez racheté votre œuvre par le séjour parmi nous de votre Verbe ineffable, du haut du ciel jetez un regard sur ces eaux, remplissez-les de l'Esprit-Saint. Que votre Verbe ineffable vienne sur elles pour leur donner leur vertu, les rendre fécondes et les remplir de votre grâce, afin que le mystère que nous accomplissons ne soit pas vain pour ceux qui vont renaître, mais les remplisse de la grâce divine. O ami et bienfaiteur des hommes, épargnez votre ouvrage, sauvez ce que votre main a fait ! Imprimez en tous ceux qui vont être régénérés, votre ressemblance divine et mystérieuse, afin que, par cette ressemblance et leur régénération, ils puissent être sauvés et rendus dignes de votre royaume. Et, de même que votre Fils unique a sanctifié les eaux du Jourdain, en y descendant, ainsi qu'il vienne maintenant sur ces eaux pour les rendre saintes et spirituelles, afin que les baptisés ne suivent plus la chair et le sang, mais soient tout spirituels et capables de vous servir, vous le Père éternel, par Jésus-Christ, dans l'Esprit-Saint. A vous, gloire et puissance, maintenant et dans tous les siècles des siècles. *Amen !* » Cf. *éd.* FUNK, *Didascal. et Constitut.*, t. II, pp. 181-183. L'euchologe de Sérapion a été conservé dans un manuscrit grec du XI^e^ siècle, trouvé au mont Athos. C'est un recueil de prières qui date du milieu du IV^e^ siècle. On l'attribue à Sérapion, qui fut évêque de Thmuis, en Égypte, le contemporain et l'ami de saint Athanase.

e joint celui d'y mêler de l'Huile sainte. Saint Grégoire de ours parle de cette pratique[1].

Il semble inutile de pousser plus loin cette enquête. L'his- oire de l'eau baptismale, dans les premiers siècles, montre lairement que la Tradition chrétienne, depuis les temps postoliques, a toujours considéré l'usage de l'eau comme aisant partie essentiellement du rite du baptême.

Les scolastiques ont pris soin d'indiquer les raisons de onvenances qui motivent l'emploi de l'eau dans le sa- rement de notre régénération. Il convenait, disent-ils, que eau qui sert à purifier les souillures du corps et des vê- ements, servît aussi à purifier les souillures de l'âme, et ue, possédant la vertu naturelle de rafraîchir, elle fût ppelée, dans le baptême, à calmer les ardeurs futures de a concupiscence. De même, disent-ils encore, que l'eau na- urelle féconde la terre et est la condition indispensable de oute végétation, de même l'eau baptismale féconde l'âme égénérée, y dépose le germe des vertus, et est le principe e sa croissance surnaturelle[2].

ARTICLE II

L'ablution baptismale.

Prescriptions de l'Église. — L'eau est donc de rigueur our l'administration du sacrement de baptême. Mais il aut, de plus, qu'il y ait ablution d'eau : *Aqua non est sa- ramentum nisi in quantum est abluens.*

A ce sujet, l'Église a été amenée à tracer des conditions e *validité* et de *licéité*, qu'il importe de rapporter.

Voici d'abord les conditions de *validité :*

---

1. *Miracul.*, l. I, *De gloria martyrum*, XXIV ; *P. L.*, LXXI, 725.
2. THOM. AQ., *Sum. theol.*, III, q. LXVI, a. 3.

1° L'ablution baptismale peut être faite par immersion totale ou partielle, ou bien par infusion.

2° Il faut qu'il y ait contact immédiat de l'eau et de la peau de celui que l'on baptise.

3° Il faut qu'il y ait une véritable ablution d'eau et, pour cela, il faut que, tout au moins, l'eau coule sur la peau de celui que l'on baptise. Le Saint-Office, par une décision du 14 décembre de l'année 1898, a ordonné de renouveler, sous condition, le baptême administré par mode d'onction avec le pouce trempé dans l'eau baptismale.

4° L'ablution doit être faite sur la tête. Si le baptême a lieu par immersion partielle, il faut verser de l'eau sur la tête de celui que l'on baptise. Dans le cas de nécessité, l'ablution peut se faire sur l'un des principaux membres du corps; mais, si l'ablution sur la tête devient ensuite praticable, il faudra réitérer le baptême, sous condition, selon la recommandation du Rituel romain.

5° Il faut que l'ablution soit faite par celui qui prononce les paroles, et au moment où il les prononce. Dans le cas du baptême par immersion totale, celui qui est immergé doit être tenu par le ministre qui prononce les paroles; car, autrement, la formule : « Je te baptise », ne serait pas réalisée.

Voici maintenant les conditions de *licéité :*

1° Les Grecs dissidents posent, comme une condition de validité du sacrement de baptême, la triple immersion. Cette prétention est rejetée par l'Église catholique, qui considère seulement les trois immersions ou infusions comme une condition de licéité.

2° Il faut se conformer au rite de l'Église à laquelle on appartient. L'ablution par infusion est la seule qui soit licite en Occident[1].

---

1. Les trois infusions ne sont obligatoires que pour le baptême solennel; on peut se contenter d'une seule infusion, quand on baptise dans un cas de nécessité, sans les cérémonies de l'Église.

3° Les trois infusions doivent être faites, chacune en forme e croix, sur la tête, c'est-à-dire sur la partie supérieure e la tête, ou bien, si les cheveux gênent le contact de l'eau vec la peau, sur le front.

Historique de l'ablution baptismale. — A l'origine, le can- idat au baptême était immergé dans l'eau. Cette immer- ion était-elle totale ou partielle? Elle était totale en Orient, ù elle continua d'être en vigueur jusqu'au moment du chisme. Dans la suite, l'usage de l'immersion totale ne s'est aintenu que chez les Grecs dissidents[1].

Si l'on s'en rapporte au *Pasteur* d'Hermas[2], l'immersion otale aurait été admise aussi en Occident. Cependant, peu peu on n'exigea plus qu'une immersion partielle. La per- onne qu'on voulait baptiser entrait dans l'eau de la piscine usqu'au milieu du corps. Le ministre, prenant de l'eau ans la piscine elle-même, la répandait par trois fois sur a tête du sujet qui lui était présenté, en prononçant la rmule : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du aint-Esprit[3]. »

Lorsque l'eau n'était pas en quantité suffisante, l'ablution aptismale pouvait se faire par simple infusion, selon les ndications de la *Didachè*[4]. Le baptême par infusion était ncore administré aux enfants en danger de mort. Novatien, auteur du schisme de ce nom, avait été baptisé dans son t, lorsqu'il était en danger de mort[5]. On donnait aussi e baptême aux personnes que la maladie empêchait de se ndre au baptistère, le jour du baptême solennel, c'est-à- ire la veille de Pâques ou la veille de la Pentecôte. Ce bap- me avait même reçu un nom : on l'appelait βαπτισμὸς

1. Cf. V. Ermoni, *Baptême chez les Coptes et les Syriens*, art. *Baptême*, ns *Dict. de Théol. cathol.*, t. II, pp. 244-250.
2. Simil. IX, xvi, 4.
3. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pp. 312-313.
4. *Didach.*, vii.
5. Euseb., *Hist. eccl.*, l. VI, c. xliii.

κλινικός, traduisons le baptême clinical, c'est-à-dire celui qui se donne au lit. Cependant, si ce baptême était considéré comme valide, il est certain qu'à l'origine du moins, on l'estimait peu. D'après un concile de Néocésarée (314), ceux qui avaient reçu le baptême clinical étaient considérés comme irréguliers, c'est-à-dire inaptes aux ordres[1]. Quelques-uns doutaient même de sa validité. Magnus, évêque d'Afrique, écrivit à saint Cyprien au sujet de la validité du baptême clinical. Il est valide, répondit celui-ci; car il n'en est pas du bain spirituel comme du bain matériel. Pour laver le corps matériellement, beaucoup d'eau est nécessaire; pour laver l'âme, dans le sacrement de baptême, un peu d'eau suffit[2].

L'usage du baptême par infusion se maintint longtemps dans l'Église, à l'état d'exception. Saint Thomas affirme encore que, de son temps, l'usage du baptême par immersion partielle, avec infusion sur la tête, était le plus commun[3]. Peu à peu cette pratique disparut, et l'usage du baptême par simple infusion devint général en Occident. La cause de cette transformation semble avoir été la coutume qui s'introduisit, au commencement du XIII^e^ siècle, de baptiser les enfants dès leur naissance, et de ne plus attendre les grandes fêtes chrétiennes de Pâques et de la Pentecôte. On craignit de compromettre leur santé, en les plongeant dans l'eau froide[4]. L'ablution par simple infusion est la seule ma-

---

1. Can. 12. Cf. HEFELE, *Hist. des Conciles* (*trad.* DELARC-LECLERCQ), t. I, 1^re^ partie, p. 333.

2. Epist. LXIX, 12 (*éd.* HARTEL).

3. *Sum. theol.*, III, q. LXVI, a. 7.

4. J. CORBLET, *Histoire du sacrement de Baptême*, t. I, pp. 240-241 : « La principale cause qui fit renoncer à l'immersion [partielle] paraît être l'appréhension de compromettre la santé des enfants nouveau-nés, en les plongeant dans l'eau froide. Ce danger n'existait guère, alors qu'on ne baptisait qu'aux vigiles de Pâques et de la Pentecôte, époque où le soleil commence à échauffer l'atmosphère de ses rayons; d'ailleurs, sous ce régime liturgique, la plupart des enfants qu'on présentait aux Fonts étaient âgés de quelques mois ou du moins de quelques semaines, et pouvaient plus facilement supporter l'impression d'un

nière de baptiser qui soit maintenant en usage dans l'Église d'Occident.

Au XIVe siècle, le roi de Pologne, Ladislas Jagellon, inaugura l'ablution baptismale par aspersion. Ce rite consistait à jeter de l'eau, à distance, avec la main, une branche d'arbre ou un aspersoir, sur tout un groupe d'individus, de telle sorte qu'il pouvait arriver que plusieurs ne reçussent qu'une goutte d'eau. Saint François Xavier baptisa ainsi, dit-on, des milliers de Japonais. Quand la peste éclata à Amiens, en 1668, l'évêque, François Faure, prescrivit à ses curés de se préoccuper de baptiser les enfants qui seraient atteints du terrible fléau. Il leur conseilla de jeter de l'eau avec un aspersoir, sur la tête de chaque enfant, pendant qu'ils prononceraient les paroles sacramentelles ; mais, ajouta-t-il, il faudra se rendre compte si l'eau a touché ou non[1]. Le danger de ce mode d'ablution est que l'eau ne coule pas sur la tête de ceux qu'on baptise. Aussi, le Rituel romain, qui mentionne trois manières de baptiser, à savoir par im-

---

bain froid. Il n'en fut plus de même quand on se mit à baptiser les enfants quelques jours après leur naissance, et à toutes les époques de l'année. Alors on dut user à leur égard de la même indulgence qu'on avait pratiquée depuis les premiers siècles envers les malades. On avait bien la ressource de faire chauffer l'eau ; mais n'était-ce point un grand embarras que de faire tiédir une pareille quantité de liquide? Il eût fallu, à l'exemple des Orientaux, faire une bénédiction spéciale de l'eau chauffée dont on allait se servir, y ajouter un peu d'eau des Fonts, immerger l'enfant dans un vase plus ou moins profane et violer ainsi, en quelques points, les prescriptions liturgiques. »

1. J. Corblet (cf. *op. cit.*, pp. 263-266) démontre que l'aspersion, telle qu'on vient de la décrire, n'a vraiment été pratiquée qu'à cette date relativement récente. Si quelquefois, dit-il, la tradition chrétienne a employé le mot d'*aspersion* pour désigner l'ablution baptismale, elle a entendu signifier, par cette expression, un rite plus ou moins analogue à l'*infusion*. « Au lieu de verser l'eau sur la tête de la personne qu'on voulait baptiser, on la jetait à quelque distance, mais en quantité suffisante, en se servant de la main ou d'une branche d'arbre. On procédait ainsi dans le baptême des lépreux et des pestiférés. » Aujourd'hui encore les protestants de langue française donnent le nom de baptême par *aspersion* à ce que les catholiques appellent baptême par *infusion*. Cf. A. Duchemin et L. Monod, *Le Baptême et la liberté chrétienne*, p. 5, Paris, 1875.

mersion, par infusion et par aspersion, demande de ne retenir que la première ou la seconde, selon l'usage des églises[1].

Les scolastiques ont développé, à la suite des Pères, le symbolisme de l'ablution baptismale. Le baptême représente l'ensevelissement, et, en même temps, la résurrection du chrétien avec le Christ, selon la parole de saint Paul : *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus*[2]. Toutefois, ainsi que le remarque saint Thomas[3], si le rite de l'immersion est celui qui signifie le mieux ce mystère, les autres modes d'ablution l'expriment suffisamment.

ARTICLE III

La formule du Baptême.

Prescriptions de l'Église. — L'invocation de la Très Sainte Trinité et l'expression de l'acte baptismal doivent être considérées comme les deux parties constitutives de la formule du baptême. C'est à ce point que si l'une ou l'autre de ces deux parties de la formule venait à être omise, le baptême devrait être renouvelé sous condition. Mais l'Église a prescrit d'autres détails, qui sont comme le règlement d'application de ce précepte fondamental; les uns sont donnés par elle comme essentiels, c'est-à-dire exigés pour la validité du sacrement; les autres, bien qu'ils ne soient pas essentiels, doi-

---

1. *De sacramento Baptismi, De Forma : Baptismus licet fieri possit aut per infusionem aquæ, aut per immersionem, aut per aspersionem, primus tamen, vel secundus modus, qui magis sunt in usu, pro Ecclesiarum consuetudine, retineantur.*

2. *Rom.*, VI, 4.

3. *Sum. theol.*, III, q. LXVI, a. 7.

vent être néanmoins observés par le ministre du baptême; ils sont, comme on dit, des conditions de licéité.

La formule du baptême est celle-ci : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti ;* ou, en français : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Or, 1° Le pronom *ego* n'est pas essentiel en latin, parce qu'il est compris dans le verbe *baptizo*. Mais il est essentiel en français.

2° Le verbe *baptizo* est essentiel. Faut-il qu'il soit à la première personne de l'indicatif ? Il faut qu'il soit à l'indicatif, afin d'indiquer l'acte du ministré; mais il ne serait pas invalide, s'il était à la troisième personne, comme il est dit dans le *Décret aux Arméniens*[1]. Le baptême ne serait pas invalide, si l'on remplaçait le verbe *baptizo* par un synonyme comme *abluo*.

3° Le pronom personnel *te* est essentiel. Il importe, en effet, de mentionner la personne qui est baptisée, de même qu'il importe que soit mentionné le sujet qui baptise. Autrement, l'acte baptismal serait exprimé d'une manière trop indéterminée.

4° L'expression *in nomine* est essentielle. La préposition *in*, qui importe au sens de l'expression latine, ne pourrait être supprimée, sans qu'il soit porté atteinte à la validité.

5° L'invocation expresse et distincte des trois personnes de la Très Sainte Trinité est essentielle. Il ne suffirait pas de dire : « Je te baptise au nom de Dieu », ou bien : « au nom de la Trinité ». Serait-ce valide de dire : « Je te baptise au nom du Père, du Christ et du Saint-Esprit »? Il y a doute. Pratiquement, dans ce cas, il faudra rebaptiser sous condition.

6° La préposition *et* est-elle essentielle? Non, si elle était omise une première fois, après *Patris*. Mais, si la préposition *et* était omise après *Patris* et après *Filii*, la formule baptis-

---

1. Denz., 696.

male serait douteusement valide. Aussi, faudrait-il rebaptiser sous condition.

7° La formule du baptême sous condition varie selon la raison du doute. On dira, par exemple : *Si non es baptizatus, si vivis, si tu es homo, si tu es capax, ego te baptizo...* La condition : *Si vis baptizari,* bien qu'elle n'empêche pas la validité du sacrement, est interdite. C'est que, ainsi que nous le dirons plus loin, il n'est pas permis de baptiser un adulte qui ne voudrait pas du baptême ou qui serait sérieusement censé ne pas en vouloir[1].

8° Il est essentiel que la formule : *Ego te baptizo...* soit prononcée par le ministre qui fait l'ablution, et en même temps qu'il fait l'ablution, du moins moralement parlant.

Historique de la formule du Baptême. — La formule baptismale est composée de deux parties, dont l'une consiste dans l'invocation des trois personnes de la Très Sainte Trinité, et dont l'autre consiste dans l'expression concrète de l'acte baptismal. Ces deux parties ont chacune leur histoire.

Première partie de la formule baptismale : L'invocation trinitaire. — Les Apôtres ont-ils donné le baptême, en faisant l'invocation trinitaire? S'appuyant sur le livre des *Actes,* quelques protestants libéraux prétendent que les Apôtres ont baptisé « au nom de Jésus[2] ».

Or, cette affirmation repose sur une interprétation abusive des textes. On y déclare, en effet, à plusieurs reprises[3], que

---

1. Le ministre du baptême, qui baptise sous condition, doit exprimer la condition extérieurement, afin que les fidèles puissent s'apercevoir qu'on ne baptise que si le premier baptême n'a pas été valide. Comme la mention extérieure de la condition est toujours plus ou moins odieuse, il n'est prescrit de la faire que lorsqu'il s'agit des sacrements qui ne se donnent qu'une fois. Dans l'administration du sacrement de pénitence, qui se renouvelle plusieurs fois, il est demandé de ne mentionner la condition que d'une façon tout intérieure.

2. A. Sabatier, *loc. cit.*, p. 104.

3. *Act.*, II, 38; VIII, 16; X, 48; XIX, 5. Aux textes des *Actes* que nous venons

les Apôtres ont conféré le baptême « au nom de Jésus » ; mais, explique le contexte, c'était parce qu'ils estimaient périmé ou insuffisant le baptême de Jean-Baptiste. En réalité, il n'est pas question, dans les récits des *Actes*, de la formule selon laquelle les Apôtres ont donné le baptême ; l'expression de « baptême au nom de Jésus », sert seulement à désigner le baptême chrétien, de manière à le distinguer nettement du baptême de Jean.

Si l'on n'est pas autorisé à dire que les Apôtres ont baptisé « au nom de Jésus », doit-on admettre qu'ils ont baptisé « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit », c'est-à-dire, selon le commentaire traditionnel de ce texte, en *invoquant* les trois personnes divines? Le Sauveur avait envoyé ses Apôtres baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. L'ordre ne portait-il que sur l'ablution baptismale ou bien portait-il à la fois et sur l'ablution baptismale et sur l'invocation trinitaire? On a quelquefois dit que l'ordre ne portait directement que sur l'ablution baptismale. Or, cette assertion est gratuite; de plus, elle paraît contredite par les faits. Dès la fin du premier siècle, le baptême était donné selon la formule trinitaire, ainsi qu'en témoigne la *Didachè*[1]. Tout porte à croire que l'usage qu'on suivait alors était la pratique apostolique elle-même, et que les Apôtres s'étaient conformés à un ordre qu'ils avaient reçu du Sauveur.

Au second siècle, le baptême est donné au nom des trois

---

de citer, dont le sens ne peut être que celui que nous donnons, A. Sabatier joint les textes des épîtres de saint Paul (cf. *Rom.*, VI, 3-5 ; — *I Cor.*, I, 13 ; — *Gal.*, III, 27), où l'Apôtre répète cette formule : « Nous avons été baptisés dans le Christ. » A. Sabatier aurait dû s'apercevoir que saint Paul, lorsqu'il emploie cette expression, ne traite nullement de l'invocation qui accompagne l'ablution baptismale; il se propose seulement de marquer la ressemblance que le baptême établit entre nous et le Christ, en nous faisant mourir au péché.

1. *Didach.*, VII : « Pour le baptême donnez-le de la manière suivante : après avoir enseigné tout ce qui précède, « baptisez au nom du Père, et du Fils, et du « Saint-Esprit », dans de l'eau courante. »

personnes divines. « Ceux qui croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine, écrit saint Justin, promettent d'abord de vivre selon cette doctrine. Alors, nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu, dans le jeûne, la rémission de leurs péchés, et nous-mêmes, nous prions et nous jeûnons avec eux. Ensuite, ils sont conduits par nous au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu, le Père et le Maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau[1]. » Saint Irénée témoigne dans le même sens : « Nous sommes purifiés, dans le baptême, écrit-il, par l'eau et l'ἐπίκλησις[2]. » L'ἐπίκλησις, dont il parle, c'est l'invocation des trois personnes divines.

Au IIIe siècle, le baptême est conféré de la même manière. « Le Seigneur ressuscité, écrit saint Cyprien, a enseigné à ses Apôtres la manière dont ils devraient baptiser, quand il leur a dit : Tout pouvoir m'a été donné. Allez, enseignez les nations, baptisez-les au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit[3]. » Firmilien de Césarée affirme également que « celui qui a été baptisé a pu obtenir la grâce, par l'invocation des personnes divines[4] ».

Au IVe siècle, la nécessité de l'invocation trinitaire, dans l'administration du baptême, est encore plus fortement enseignée. Le concile d'Arles (314) ordonne de rebaptiser les hérétiques convertis, si l'on constate que, dans leurs sectes, ils n'ont pas été baptisés avec la formule trinitaire [5].

Saint Ambroise paraît, à première vue, admettre dans le *De Spiritu Sancto*, qu'il suffirait à la rigueur, pour la va-

---

1. *I Apol.*, LXI.
2. Fragm. XXXV ; *P. G.*, VII, 1248.
3. Epist. LXXIII, 5 (*éd.* HARTEL).
4. *Inter epist. S. Cypriani*, epist. LXXV, 9 (*éd.* HARTEL) : *Qui baptizatus est, gratiam consequi potuit, invocata Trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti.*
5. DENZ., 53.

lidité du baptême, de baptiser au nom de Jésus, ou bien au nom de l'une des trois personnes divines[1]. Le texte est fort obscur, et peut être tout aussi bien entendu non pas dans le sens de la formule baptismale que le ministre doit prononcer, mais dans le sens de la foi aux trois personnes divines, que l'adulte doit professer pour que son baptême soit entier, c'est-à-dire pleinement efficace. Ce second sens semble exigé non seulement par la lecture attentive du passage en question, mais encore par la thèse que saint Ambroise se propose de démontrer. En effet, il veut prouver que les trois personnes divines sont tellement inséparables que la foi simple en l'une d'elles implique la foi dans les deux autres. Le baptême du Seigneur Jésus, dont il est question au livre des *Actes*, lui sert d'argument. Ceux qui ont reçu ce baptême au nom du Seigneur Jésus, — c'est-à-dire, selon lui, en croyant au Seigneur Jésus, — ont reçu le baptême plénier, pleinement efficace. Pourquoi? C'est que, croyant, d'une foi simple, au Seigneur Jésus, ils croyaient également au Père et à l'Esprit-

---

1. *De Spiritu Sancto*, l. I, III : *Sicut qui benedicitur in Christo, benedicitur in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti, quia unum nomen, potestas una, ita etiam ubi operatio aliqua divina, aut Patris, aut Filii, aut Spiritus designatur, non solum ad Sanctum Spiritum, sed etiam ad Patrem refertur et Filium, nec solum ad Patrem, sed etiam ad Filium refertur et Spiritum.*

[Les Samaritains (*Act.*, VIII, 27) qui ne connaissaient pas le Saint-Esprit, ne pouvaient pas non plus croire en Jésus-Christ, et n'avaient reçu que le baptême de Jean. Jean annonçait et Jésus-Christ et l'Esprit (JOAN., I, 26-27) : Jésus-Christ prêchait dans le Saint-Esprit]. *Ergo isti* [*Samaritani*], *quia nec in Christi nomine, nec cum fide Spiritus Sancti baptizati fuerant, non potuerunt accipere baptismatis sacramentum.*

Baptizati sunt itaque in nomine Jesu Christi : nec iteratum est in his baptisma, sed novatum; unum enim baptisma (*Ephes.*, IV, 5). *Ubi autem non est plenum baptismatis sacramentum, nec principium, vel species aliqua baptismatis æstimatur. Plenum autem est, si Patrem et Filium Spiritumque Sanctum fatearis. Si unum neges, totum subrues. Et quemadmodum si unum in sermone comprehendas, aut Patrem, aut Filium, aut Spiritum Sanctum; fide autem nec Patrem, nec Filium, nec Spiritum Sanctum abneges, plenum est fidei sacramentum : ita etiam quamvis et Patrem, et Filium, et Spiritum dicas, et aut Patris, aut Filii, aut Spiritus Sancti minuas potestatem, vacuum est omne mysterium. Denique et illi ipsi qui dixerant : Nec*

Saint. Nous inclinons à penser que la lettre du pape Nicolas Ier aux Bulgares doit être entendue dans le même sens. Du reste, Nicolas Ier se réfère au texte de saint Ambroise et s'appuie sur son témoignage[1].

Les théologiens du moyen âge, jusqu'au XIIIe siècle, comprirent le texte de saint Ambroise et la décision du pape Nicolas Ier, comme s'ils énonçaient la validité du baptême conféré au nom de Jésus. Aussi, enseignèrent-ils généralement qu'un baptême de ce genre avait pu être donné par les Apôtres et dans la suite. A cette affirmation de ses contemporains, saint Thomas se contenta d'apporter une restriction. Si, dit-il, les Apôtres baptisèrent au nom de Jésus, ce fut en vertu d'une révélation et d'une dispense, afin de donner plus d'éclat au nom et à la personne de Jésus[2].

Une réaction contre cette théologie se produisit à partir du milieu du XVIe siècle. Melchior Cano[3], et, après lui, Bellarmin[4], Suarez[5], démontrèrent que les textes des *Actes*, sur lesquels on s'appuyait pour dire que les Apôtres avaient baptisé en invoquant le seul nom de Jésus, désignaient seulement le baptême chrétien, par opposition au baptême de Jean-Baptiste. L'exégèse moderne, nous l'avons vu, a plei-

---

si Spiritus Sanctus sit audivimus, baptizati sunt postea in nomine Domini Jesu Christi (*Act.*, XIX, 5).

Cum enim dicitur : In nomine Domini nostri Jesu Christi, per unitatem nominis impletum mysterium est : nec a Christi baptismate Spiritus separatur ; quia Joannes in pœnitentia baptizavit, Christus in Spiritu.

[Et réciproquement : de même que dire Jésus, c'est dire Père et Saint-Esprit (*Act.*, X, 38)], *quia qui unum dixerit, Trinitatem signavit*, [de même le baptême du Saint-Esprit est égal au baptême de Jésus].....

Unde et rationi copuletur auctoritas, in Spiritu quoque recte nos baptizari posse Scriptura indicat, dicente Domino : Vos autem baptizabimini in Spiritu Sancto (*Act.*, I, 5). *Et alibi Apostolus ait : Omnes enim in uno corpore, in unum Spiritum baptizati sumus* (*I Cor.*, XII, 13).

1. DENZ., 334-335.
2. *Sum. theol.*, III, q. LXVI, a. 6, ad 1um.
3. *De locis theol.*, l. VI, VIII, ad 7um.
4. *Controv., De Baptismo*, III.
5. *De Baptismo*, disp. XXI, sect. III.

nement justifié cette interprétation. D'autre part, le texte de saint Ambroise, rétabli dans son contexte, ne paraît pas avoir le sens qu'on lui a quelquefois donné.

Aussi, pouvons-nous conclure avec certitude, que la Tradition chrétienne a toujours reconnu que l'invocation trinitaire était la formule baptismale nécessaire. Si, dans quelques sectes hérétiques, d'autres formules ont eu cours, l'Église n'en a jamais autorisé la pratique.

Deuxième partie de la formule baptismale : L'expression de l'acte du Baptême. — Du précepte du Seigneur qui ordonnait l'invocation trinitaire, dans l'administration du Baptême, sortit de très bonne heure la pratique de faire trois fois l'ablution baptismale. On répétait trois fois l'immersion totale, ou bien, dans le cas d'immersion partielle, on répétait trois fois l'infusion sur la tête. La première immersion ou infusion correspondait à l'invocation du Père; la seconde, à l'invocation du Fils; la troisième, à l'invocation du Saint-Esprit[1].

Mais, dans la formule baptismale, exprimait-on l'acte baptismal ou bien estimait-on qu'il était suffisamment exprimé par le fait qu'il était accompli?

Un assez grand nombre de textes liturgiques, qui décrivent les cérémonies du baptême, ne mentionnent pas l'expression de l'acte baptismal. L'administration du baptême consiste dans une alternance d'interrogations avec réponses

---

1. La triple ablution qui correspondait à l'invocation trinitaire devenait ainsi une profession de foi aux trois personnes divines. Aussi, n'est-il pas étonnant que cette discipline se soit ressentie des controverses trinitaires. En Orient, les Sabelliens introduisirent la pratique d'une seule ablution, afin de mieux marquer l'identité réelle des trois personnes divines. Au VI^e^ siècle, en Espagne, la triple ablution fut considérée comme une profession de foi arienne. Le IV^e^ concile de Tolède en vint à prescrire l'usage d'une ablution unique. Cf. Dom CHARDON, *Histoire du Baptême*, ch. III. — G. BAREILLE, art. *Baptême d'après les Pères, IV. Mode de collation*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. II, pp. 185-186.

et d'ablutions (par immersion totale ou par infusion). Le ministre du baptême demande au catéchumène s'il croit au Père ; sur la réponse affirmative du catéchumène, le ministre fait une première ablution. Le ministre demande ensuite au catéchumène s'il croit au Fils ; la réponse affirmative est suivie d'une seconde ablution. Le ministre demande encore au catéchumène s'il croit à l'Esprit-Saint ; s'il répond « oui », la troisième ablution suit[1].

D'autre part, plusieurs faits montrent que les interrogations sur la foi, et les réponses, avaient une telle importance, au IIIe et au IVe siècle, que lorsqu'il s'agissait d'enquêter sur la valeur d'un baptême, on se préoccupait surtout de savoir quelles avaient été les interrogations et les réponses[2].

Impressionnés par ces documents, les liturgistes se sont demandé si le baptême n'avait pas consisté seulement dans cette triple alternance d'interrogations avec réponses, et

---

1. On lit dans le *De sacramentis*, l. II, VII (cf. *P. L.*, 429), écrit anonyme de la fin du IVe siècle, longtemps attribué à saint Ambroise, cette description du rite baptismal :

[*In baptismo*] *interrogatus es : Credis in Deum, Patrem omnipotentem ? Dixisti, Credo, et mersisti, hoc est sepultus es.*

Iterum interrogatus es : Credis in Dominum nostrum Jesum Christum ?... Dixisti, Credo et mersisti.

Tertio interrogatus es : Credis et in Spiritum Sanctum ? Dixisti, Credo, tertio mersisti.

2. Firmilien, évêque de Césarée, en Cappadoce, écrit à saint Cyprien (cf. *Int. ep. S. Cyp.*, epist. LXXV 10), au sujet d'un scandale : une femme, qui se disait prophétesse, avait eu l'audace de vouloir célébrer les mystères du baptême et de l'eucharistie. Elle avait baptisé en employant les interrogations accoutumées, en sorte que le baptême paraissait valide.

Dans une lettre à Xyste II, saint Denys d'Alexandrie soumet le cas d'un fidèle, que l'on tenait pour baptisé de longue date. Il était arrivé récemment à ce fidèle d'assister au baptême de quelques personnes, et d'être bouleversé par les demandes et les réponses qu'il y avait entendues. Tout ému, en larmes, il était venu trouver Denys, son évêque, et lui exposer qu'il avait reçu, des hérétiques, un baptême qui n'était pas le catholique, et qui était plein d'impiété et de blasphèmes. Cité par EUSEB., *H. E.*, l. VII, IX.

Rufin rapporte (cf. *H. E.*, l. I, XIV) une espièglerie d'enfance du futur évêque d'Alexandrie, saint Athanase : il avait baptisé, en jouant, de petits païens ; on fit une enquête : elle porta seulement sur les interrogations et les réponses.

blutions ; si, par conséquent, les interrogations et les onses n'avaient pas anciennement tenu lieu de la formule ptismale?

La question est grave ; car il faut remarquer que le doute levé porte sur la mention de l'acte baptismal, dans la mule du baptême, aussi bien que sur l'invocation trini- re proprement dite ; la question revient donc à celle de oir si la formule baptismale, qui est en usage aujourd'hui ns l'administration du baptême, a été employée dans les emiers siècles.

Pour nous, nous pensons que la solution de cette difficulté it être cherchée dans un examen plus objectif des docu- nts. Les textes liturgiques, qui ne mentionnent pas notre mule baptismale, semblent n'avoir pour objet que de rap- rter l'interrogatoire des catéchumènes ; dès lors, il n'est s surprenant qu'ils ne mentionnent pas les paroles sacra- entelles. Par ailleurs, l'importance que l'on a attachée aux terrogations et aux réponses des catéchumènes ne saurait rprendre, quand on se souvient des controverses doctri- les qui passionnaient alors l'opinion. D'autre part, les xtes que nous avons apportés dans l'historique de l'invo- tion trinitaire, montrent que, dès l'origine, l'ablution bap- male était accompagnée de l'invocation expresse des trois rsonnes divines. Puis, si quelques Sacramentaires ne men- nnent pas notre formule baptismale, d'autres, sans doute us récents que ceux sur lesquels on s'appuie, la donnent une manière explicite. Les *Canons d'Hippolyte* prescrivent récitation de la formule entière, *Baptizo te in nomine Patris Filii et Spiritus Sancti,* à chacune des trois ablutions. Même rticularité dans quelques exemplaires anciens du Rituel ménien. Le Rituel copte a conservé une combinaison qui ut dater, elle aussi, de l'ancien état de choses. La formule nitaire y est distribuée, ainsi qu'il suit, entre les trois im- ersions : *In prima mersione : Ego te baptizo in nomine tris. Amen; in secunda : Ego te baptizo in nomine Filii. men; in tertia : Ego te baptizo in nomine Spiritus Sancti.*

Amen[1]. Tout porte donc à croire que là où les interrogations avec réponses alternaient avec l'ablution, le ministre, en même temps qu'il faisait l'ablution, disait soit une formule complète, comme celle des *Canons d'Hippolyte,* soit une formule distribuée, à la manière de celle du Rituel copte.

Enfin, l'opinion qui prétendrait que la mention de l'acte baptismal et l'invocation trinitaire auraient été suffisamment exprimées par la triple ablution, alternant avec la triple interrogation et réponse du catéchumène, ne nous paraît pas devoir échapper aux condamnations portées par les papes. Au moyen âge, des gens peu éclairés s'étaient imaginé de baptiser les enfants en danger de mort, avec ces simples mots : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Interrogé, le pape Alexandre III (1181) déclara cette formule invalide. Malgré cette condamnation, le P. Morin soutint, au XVII^e^ siècle, la validité d'un tel baptême. Cette opinion fut reprise par François Farvacquès, docteur de l'Université de Louvain, qui osa proclamer en public que « l'on ne pouvait taxer d'hérésie l'opinion de ceux qui disent que, du temps de saint Augustin, le baptême pouvait être administré validement, avec cette formule : *Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit,* sans dire : *Je te baptise* ». Cette proposition fut condamnée par Alexandre VIII (1690)[2].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Il convenait que l'eau qui sert à purifier les souillures du corps et des vêtements, servît aussi à purifier les souillures de l'âme, et que, possédant la vertu naturelle de rafraîchir, elle fût appelée, dans le baptême, à calmer les ardeurs futures de la concupiscence.

---

1. Cf. P. DE PUNIET, art. *Baptême*, dans *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, t. II, pp. 340-343. Selon M^gr^ Duchesne, les *Canons d'Hippolyte* seraient un écrit du III^e^ siècle, contemporain de l'auteur auquel ils sont attribués. Cf. *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 534. Dans son important travail *Die Apostolischen Konstitutionen* (Rottenburg, 1891), Fünk les reporte, beaucoup plus justement, semble-t-il, au V^e^ siècle, et en fait un travail dérivé du huitième livre des *Constitutions Apostoliques.*

2. DENZ., 1317.

2° L'ablution baptismale représente l'ensevelissement dans la mort au péché. La mort au péché est la conséquence de notre régénération à la vie spirituelle ; elle est d'autant plus radicale que la vie nouvelle nous est communiquée avec plus d'abondance. Mourir au péché, par le baptême, c'est renaître à la vie de la grâce.

3° Aussi, l'ablution se fait-elle pendant qu'on invoque le Père, et le Fils et l'Esprit-Saint, afin que la Très Sainte Trinité, venant en l'âme de celui que l'on baptise, la transforme pour la diviniser.

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. LXVI, a. 3, 6, 7.

J. Corblet, *Histoire du sacrement de Baptême*, t. I, pp. 240-266.

G. Bareille, art. *Baptême d'après les Pères*, IV. *Mode de collation*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. II, pp. 185-186.

P. de Puniet, art. *Baptême*, dans *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, t. II, pp. 340-343.

CHAPITRE III

LES EFFETS DU BAPTÊME

Dès l'origine, avons-nous dit, le baptême apparaît comme le rite nécessaire de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire comme le rite qui fait d'un homme ordinaire, un chrétien, un membre de l'Église. Mais quel est la nature de cet effet?

Les protestants du XVI^e^ siècle prétendirent que le baptême produisait un effet d'ordre spirituel, purement extérieur. L'âme demeure avec ses péchés et avec sa faiblesse. Mais Dieu, qui, jusque-là, la voyait telle qu'elle est, se met à la regarder à travers les mérites de son Fils, dont elle se trouve, par suite, comme revêtue. Cependant, ce n'est pas le baptême qui est la cause directe de ce changement, dans les dispositions de Dieu, c'est la foi du sujet, par laquelle il se confie en la miséricorde de Dieu, manifestée en Jésus-Christ, et dont le baptême n'a été que la provocation.

Aujourd'hui, les protestants orthodoxes enseignent encore cette doctrine. Les libéraux affirment que, dès le commencement du christianisme, le baptême n'eut qu'un effet d'ordre juridique, celui d'incorporer un sujet à l'Église, de l'immatriculer, de le naturaliser chrétien.

Contre ces théories, nous avons à montrer, d'abord, que le baptême produit, dans l'âme de celui qui le reçoit, un changement réel, tel qu'il équivaut à une régénération; et, ensuite, que cet effet est dû directement à l'efficacité du rite baptismal.

ARTICLE I

La régénération de l'âme par le Baptême.

Doctrine de l'Église. — Le baptême a pour effet de remettre tous les péchés. C'est ainsi qu'il efface le péché originel, dans lequel naissent les hommes, par ce seul fait qu'ils appartiennent à la descendance d'Adam pécheur. De plus, lorsqu'il s'agit d'un adulte, le baptême efface les péchés actuels, commis dans le temps qui a précédé la réception du sacrement. Cette doctrine est donnée comme l'enseignement de l'Église, dans le *Décret aux Arméniens* [1]; elle a été définie par le concile de Trente dans le *Décret sur la justification* [2].

Le *Décret aux Arméniens* déclare encore que le baptême remet non seulement le péché proprement dit, mais toutes les peines dues au péché, c'est-à-dire la peine éternelle et les peines temporelles. Le baptême ôte donc tous les obstacles qui s'opposent à l'entrée immédiate dans le ciel [3]. Pourtant, le baptême ne délivre pas des pénalités qui sont la conséquence du péché originel, comme la concupiscence, la souffrance [4].

Toute rémission de péchés se faisant par la communication de la grâce, le baptême doit aussi conférer la grâce. C'est d'abord la grâce habituelle, sanctifiante ou justifiante, par laquelle notre âme passe de l'état de péché à l'état de justice, de l'état d'inimitié avec Dieu à l'état d'amitié. Le signe distinctif de la grâce du baptême est d'être la grâce de la première justification, la grâce de notre régénération à la vie

---

1. Denz., 696.
2. *Ibid.*, 799.
3. *Ibid.*, 696.
4. *Ibid.*, 792.

surnaturelle, une *grâce de naissance* à la vie d'union au Christ, dit saint Thomas[1]. Cette grâce atteint la substance même de notre âme, d'où elle se répand ensuite dans les facultés et dans les différents modes de notre activité intellectuelle et volontaire[2]. Considérée sous ce second aspect, elle forme ce qu'on appelle les vertus infuses, c'est-à-dire les vertus qui viennent en nous par cela même que la grâce justifiante nous est donnée.

De plus, d'après l'enseignement commun, en même temps que le baptême produit la grâce de la justification, il accorde au nouveau-baptisé un droit à recevoir, en temps opportun, des grâces actuelles, qui l'aideront à vivre selon la grâce de son baptême. Le baptême est-il conféré à un nouveau-né? Cet enfant sera régénéré par la vertu du sacrement. Il aura de plus un droit à ce que des grâces actuelles lui soient données au moment où sa raison s'éveillera. Sous l'action de ces grâces, il sera poussé à rechercher une nourriture intellectuelle qui anime sa foi, qui la fortifie, qui la développe : il sera sollicité à recourir aux moyens de salut qui sont l'Église et les sacrements.

Avec la grâce justifiante, le baptême confère les dons du Saint-Esprit, qui sont inséparables de toute justification. Ces dons consistent en des dispositions habituelles, distinctes des vertus infuses, et qui font que, mis en face de difficultés particulièrement graves, le chrétien agira avec une plus grande facilité et une plus grande vigueur.

Enfin, le baptême est l'un des trois sacrements qui impriment, dans l'âme, un caractère ineffaçable. Le caractère baptismal constitue un obstacle à la réitération du baptême et rend possible la réception de tous les autres sacrements. La doctrine de la non-réitération du baptême, enseignée en

---

1. *Sum. theol.*, III, q. LXXII, a. 7, ad 3^{um} : *Sacramenta ordinantur ad quosdam speciales effectus, in vita christiana, præter actus potentiarum animæ ut baptismus ad generandum hominem in Christo.*

2. DENZ., 800.

nes précis, dans le *Décret aux Arméniens* [1], a été définie le concile de Trente [2].

a régénération baptismale entraîne comme conséquence corporation du fidèle à Jésus-Christ et à l'Église. Tous x qui ont été régénérés par le baptême ne forment, en t, selon le langage de saint Paul, qu'un même corps mys-ıe, dont le Christ est la tête. On l'appelle le corps du ist ou le corps de l'Église, selon qu'on considère plus cialement la tête, qui est le Christ, ou les membres de ce ps, c'est-à-dire la société hiérarchisée, qui constitue lise visible. Personne ne peut faire partie du corps de glise, ou du corps du Christ, à moins qu'il n'ait reçu le ptême. Aussi, appelle-t-on ce rite le sacrement d'incor-ation à Jésus-Christ ou à l'Église. Cette doctrine est ensei-e dans le *Décret aux Arméniens* [3] et dans le *Catéchisme* [4] concile de Trente. Pourtant, la vie du Christ fait aussi tir son influence vivifiante en dehors du corps qu'elle me. C'est pourquoi, si l'on ne peut appartenir au corps Christ ou au corps de l'Église que par le baptême, il est sible d'appartenir à l'âme du corps du Christ, ou à l'âme corps de l'Église, avant d'avoir reçu le baptême.

ncorporé au Christ et à l'Église, le fidèle contracte, par a même, l'obligation d'accepter toute la doctrine du Christ, sentée par l'Église, et de vivre selon les préceptes du ist et de son Église. Cette obligation multiple constitue ce on appelle les engagements du baptême.

'el est l'enseignement défini ou l'enseignement commun l'Église sur la régénération de l'âme par le baptême. ıs rechercherons, d'abord, les fondements de cette doc-ıe dans la *sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères;* ıs verrons, ensuite, comment le *Docteur angélique* a su

---

[1] Denz., 695.
[2] *Ibid.*, 852, 867, 869.
[3] *Ibid.*, 696.
[4] *Cat. trid.*, 2e partie, ch. II, n. 48 et 52.

exposer et approfondir les données de notre foi sur les effets du baptême.

La sainte Écriture. — Les divers écrits du Nouveau Testament s'accordent à présenter le baptême comme le rite de la régénération spirituelle.

Pour avoir part au royaume de Dieu, il faut renaître d'eau et d'esprit, déclare Jésus à Nicodème[1]. En d'autres termes, l'entrée dans le royaume de Dieu ne peut se faire que par une renaissance spirituelle, dont l'Esprit-Saint est le principe. Et cette œuvre, l'Esprit-Saint l'accomplit dans le baptême d'eau. La régénération baptismale est décrite par saint Paul en une série d'images très expressives. Le baptême c'est la nouvelle circoncision[2], c'est-à-dire le rite par lequel nous entrons dans la nouvelle Alliance, par lequel nous devenons membres du corps du Christ[3]. Par le baptême, nous sommes plongés dans la mort du Christ[4], c'est-à-dire que nos péchés sont expiés et que nous sommes purifiés de nos souillures morales; nous sommes ensevelis avec le Christ, dans le tombeau de la mort, afin de ressusciter avec lui[5], c'est-à-dire que nous mourons au péché et qu'en même temps nous renaissons à la vie de la grâce; nous sommes greffés sur Jésus-Christ[6], c'est-à-dire que notre nature entre en contact avec la vie surnaturelle, pour ne plus vivre que selon cette vie nouvelle; nous sommes revêtus de Jésus-Christ, c'est-à-dire que le lien de solidarité qui nous unissait à Adam pécheur se trouve brisé, et que nous sommes rattachés au Christ-Sauveur, si bien que nous devenons des créatures nouvelles. Toutes ces métaphores expriment le même fait, à savoir que le bap-

---

1. Joan., III, 5.
2. *Col.*, II, 9.
3. *I Cor.*, XII, 13.
4. *Rom.*, VI, 3-5.
5. *Ibid.*, VI, 5.
6. *Ibid.*, VI, 5.

tême nous établit dans la vie de la grâce : il est, selon une expression encore employée par saint Paul, un « bain de régénération » surnaturelle[1].

La Tradition des Pères. — La doctrine des effets du baptême prit encore une plus grande précision dans l'enseignement des Pères. Au début, ils insistèrent sur la rémission des péchés, et, comme il s'agissait du baptême des adultes, ils traitèrent surtout de la rémission des péchés actuels. « Nous entrons dans l'eau, pleins de souillures et de péchés, lit-on dans l'*Épître de Barnabé,* et nous en sortons chargés de fruits, ayant, dans le cœur, la crainte, et, dans l'esprit, l'espérance en Jésus[2]. » Hermas parle d'une tour en construction, bâtie sur l'eau. C'est un symbole pour désigner l'Église, dans laquelle on n'entre que purifié par les eaux du baptême[3]. Saint Justin décrit ainsi le mystère de notre régénération : « Dans notre première génération, nous naissons ignorants, et nous venons au monde avec des habitudes mauvaises et des inclinations perverses. Pour que nous ne restions pas ainsi, pour que nous obtenions la rémission de nos péchés passés, on invoque, dans l'eau, sur celui qui veut être régénéré et qui se repent de ses fautes, le nom de Dieu le Père... Et c'est aussi au nom de Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce Pilate, et au nom de l'Esprit-Saint, qui prédit par les prophètes toute l'histoire de Jésus, qu'est lavé celui qui est illuminé[4]. » Aucun Père n'a été, sur ce sujet, plus explicite que Tertullien. « Heureux sacrement de notre eau, écrit-il au début du *De Baptismo.* Par lui, nous sommes purifiés des crimes de notre ancien aveuglement, délivrés pour la vie éternelle[5]. » Et plus

---

1. *Tit.*, III, 5.
2. BARN., XI, 11.
3. *Past.*, Simil. IX, XVI, 6. Cf. A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste, Étude sur les origines de la pénitence chrétienne,* pp. 54-67.
4. *I Apol.*, LXI.
5. *De Baptismo,* I.

loin : « Sans doute, ajoute-t-il, nos crimes ne paraissent pas dans notre corps; car on ne porte pas sur la peau la trace de l'idolâtrie, de l'adultère, du vol, et c'est dans l'âme qu'existe la souillure d'un crime. L'âme commande, la chair obéit; la culpabilité pourtant est commune à l'une et à l'autre : à l'âme, parce qu'elle commande; à la chair, parce qu'elle obéit. Donc, dans ces eaux rendues en quelque sorte médicinales par l'intervention d'un ange, l'âme est purifiée corporellement dans l'eau, et la chair y est lavée spirituellement[1]. » C'est cette même pensée que Tertullien exprime dans le *De resurrectione carnis,* lorsqu'il écrit cette phrase bien connue : « La chair est lavée pour que l'âme soit purifiée[2]... »

Le baptême remet le péché par la communication de la grâce sanctifiante. Comme le baptême est le sacrement qui nous fait naître à la vie surnaturelle, la grâce propre de ce sacrement, la grâce sacramentelle, comme on dira plus tard, est d'être une grâce de régénération. Cette doctrine enseignée par saint Paul, dans les termes que nous avons rapportés, a été reproduite par tous les Pères, par saint Cyrille de Jérusalem surtout. « Vous êtes morts par le péché quand vous descendez dans l'eau, dit-il, mais vous en sortez pleins de vie, par l'infusion de la justice que vous y recevez. Après avoir été hantés en Jésus-Christ par la ressemblance de sa mort, vous l'êtes aussi par la ressemblance de sa résurrection... C'est que le même Esprit [qui est descendu sur Jésus-Christ, au moment où il recevait le baptême de Jean], descendra sur vous, si vous vous approchez de ce sacrement avec une piété sincère et véritable. La voix du Père se fera entendre sur vous, déclarant sinon comme à Jésus-Christ : « Celui-ci

---

1. *De Baptismo,* IV.

2. *De resurrectione carnis,* VIII : *Caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur.*

est mon Fils », mais : « Voici maintenant que celui-ci est fait mon enfant. » Il n'appartient en effet qu'à Jésus-Christ d'être par nature le Fils de Dieu... [quant à vous], vous n'êtes faits son fils que par adoption. Disposez donc votre âme à devenir l'enfant de Dieu, l'héritier de Dieu, le cohéritier de Jésus-Christ[1]. »

Dans sa *Procatéchèse,* saint Cyrille dit que le baptême marque l'âme de celui qui le reçoit d'un *sceau indissoluble et saint* (σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος)[2]. Dans ses *Catéchèses,* il compare la σφραγίς baptismale à la marque que l'on met sur les brebis pour les reconnaître : « Recevez, dit-il, ce sceau mystique, afin que le Seigneur vous reconnaisse comme lui appartenant. Faites qu'on vous compte dans le saint et spirituel troupeau de Jésus-Christ, comme étant de ses brebis placées à sa droite[3]. » Et, plus loin : « Cette σφραγίς, ajoute-t-il, est le signe de la milice sacrée, dont le Christ marque ses soldats. Si quelqu'un porte en lui une secrète hypocrisie, il le rejette comme indigne de la milice ; à ceux qui en sont dignes, il confère de suite la grâce baptismale. Il ne donne pas les choses saintes aux chiens ; mais là où il voit une conscience honnête, il donne le sceau salutaire et admirable, qui nous rend reconnaissables aux Anges et redoutables aux démons[4]. » Toutes ces expressions désigneront plus tard le caractère baptismal. Saint Cyrille s'en sert pour indiquer non le caractère baptismal proprement dit, mais la grâce baptismale, laquelle, chez l'adulte, dépend, en effet, de ses bonnes dispositions. Le saint Docteur traite du caractère baptismal, d'une manière implicite, il est vrai, mais réelle, lorsqu'il déclare que le baptême validement conféré ne peut pas être renouvelé : « On ne peut recevoir le baptême deux ou trois fois, autrement on pourrait dire : « La première fois,

1. Catech. III, XII-XV.
2. Procatech., XVI.
3. Catech. I, II.
4. *Ibid.*, III.

« je m'y suis mal pris; la seconde, je me corrigerai. » Si vous vous y êtes mal pris, la première fois, la chose est sans remède; car il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême. Ce ne sont que les hérétiques qu'on rebaptise, parce que ce qu'ils ont reçu, ce n'était pas le baptême[1]. »

C'est sous cette forme que la doctrine du caractère baptismal avait été enseignée, au IIIe siècle, au cours de la querelle des rebaptisants. Saint Cyprien pensait que le baptême administré par les hérétiques, n'était ni fructueux, ni réel, autrement dit qu'il était nul. Aussi, déclarait-il que tout était à recommencer. Le pape saint Étienne dut interdire cette pratique. Sans doute, affirma-t-il, un tel baptême peut ne pas être fructueux ou utile, mais il est réel; car le baptême administré par un ministre hérétique produit toujours, chez celui qui le reçoit, — celui-ci fût-il lui-même dans l'hérésie, — un effet permanent et distinct de la grâce.

Plus tard, saint Augustin reprit tout l'enseignement donné avant lui sur ce point. Dans sa controverse avec les donatistes, il expliqua la raison pour laquelle le baptême ne doit pas être réitéré. Dans le baptême, dit-il, le Saint-Esprit produit un effet distinct et indépendant de la grâce. Cette marque est ineffaçable, et l'apostat la porte avec lui dans le camp opposé, de même que le déserteur conserve sur lui la marque de soldat qui le fait reconnaître. S'il revient à l'Église, il ne doit donc pas recevoir de nouveau le baptême. De même, celui qui reçoit le baptême, tout en étant dans de mauvaises dispositions, ne met pas obstacle à la pleine efficacité du sacrement. Ses péchés ne lui sont pas remis, la grâce ne lui est pas conférée : mais il reçoit le caractère; s'il se convertit, il ne devra pas être baptisé à nouveau. Lorsqu'il fera pénitence, l'effet sacramentel, partiellement empêché, lui sera accordé[2].

---

1. Procatech. VII.

2. Epist. CLXXXV, 23 : *Neque enim si quisquam regio charactere a signato desertore signetur, et accipiat indulgentiam, atque ille redeat ad militiam,*

La doctrine de saint Thomas. — Le baptême, enseigne
aint Thomas, a pour effet de remettre le péché originel, et,
il s'agit d'un adulte, tous les péchés actuels commis avant
réception du sacrement[1]. De plus, le baptême remet toutes
s peines dues au péché, aussi bien la peine éternelle que
s peines temporelles; il ne laisse subsister que les consé-
uences du péché originel, comme la concupiscence, la souf-
rance[2]. Au cours de son exposé, le saint Docteur examine
vec soin le cas de l'adulte, qui se présenterait au baptême,
n ayant dans le cœur les dispositions de pénitence, nécessaires
suffisantes pour obtenir, par cela même, le pardon de ses
échés; c'est, comme on le voit, le cas d'un adulte qui se
rait élevé jusqu'à la contrition parfaite. Saint Thomas se
emande si celui-là aurait obtenu le pardon de son péché
vant la réception du sacrement. Oui, affirme-t-il, à condition
outefois qu'il joigne à ses dispositions, le vœu au moins im-
licite du sacrement. C'est que personne ne peut recevoir le
ardon de son péché, s'il ne croit à la passion du Sauveur, et
il ne se propose de participer aux fruits de la Rédemption
ar le baptême. Mais alors quel sera l'effet du sacrement chez
n tel sujet? Ce sera de remettre la peine temporelle due au
éché et d'imprimer le caractère baptismal[3].

Cette rémission du péché se fait par la communication de

---

le autem esse in militia, in qua nondum erat, incipiat. Cf. Epist. XCVIII, — *De Baptismo contra Donatistas*, l. I, 18. — Sermo VIII; *P. L.*, XLVI, 39.

1. *Sum. theol.*, III, q. LXIX, a. 1, 2.

2. *Ibid.*, a. 3.

3. *Ibid.*, a. 1, ad 2^{um} : *Ad secundum dicendum quod nullius peccati emissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi : unde et Apostolus dicit Hebr.*, IX, 22, « *quod sine sanguinis effusione non fit remissio* ». *Unde motus humanæ voluntatis, qui est in pœnitente, non sufficeret ad remissionem culpæ, nisi adesset fides passionis Christi, et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo baptismum, vel subjiciendo se clavibus Ecclesiæ. Et ideo quando aliquis adultus pœnitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito baptismi, perfectius autem ex reali susceptione baptismi.* Voir aussi a. 4, ad 2^{um}.

la grâce et des vertus infuses. Jésus-Christ, devenant notre chef par le baptême, dit saint Thomas, doit répandre en nous, ses membres, l'abondance de la grâce et des vertus, selon la parole de saint Jean : « Nous avons tous reçu de la plénitude de sa vie[1]. » En même temps que la grâce sanctifiante et les vertus infuses, le baptême nous donne les dons du Saint-Esprit qui en sont inséparables et font partie de toute justification. Saint Thomas, il est vrai, n'en parle qu'à l'occasion du sacrement de confirmation. Mais il n'a pas pour cela l'intention d'en faire l'apanage exclusif de ce sacrement, il entend simplement qu'on y reçoit ces dons avec une abondance et une plénitude nouvelles[2].

Le saint Docteur passe sans transition à l'examen d'une question qui divisait alors les esprits. On acceptait que le baptême conférait la grâce sanctifiante et les vertus infuses, lorsqu'il s'agissait des adultes, mais plusieurs prétendaient que cet effet n'était pas obtenu, lorsqu'il s'agissait des enfants. Cette opinion est erronée, déclare saint Thomas; car les enfants, par cela seul qu'ils sont baptisés, reçoivent de la plénitude de la grâce de Jésus-Christ, si bien que la mort serait pour eux l'entrée immédiate dans le ciel [3].

Non seulement le baptême produit la grâce, mais il imprime dans l'âme un caractère. Selon la doctrine de saint Thomas, le caractère sacramentel en général consiste dans une certaine configuration de l'âme du chrétien avec celle du Christ. Cette similitude n'est pas dans la similitude de vie entre le fidèle et le Christ; car, cet effet, le chrétien l'a obtenu par cela seul qu'il est en état de grâce. C'est plutôt une similitude de fonction. La fonction du Christ est d'être le Sauveur, le Rédempteur des hommes, le Prêtre ou le médiateur entre Dieu et les hommes. Le caractère sacramentel, c'est cette disposition habituelle, produite par le sacrement,

---

1. *Sum. theol.*, III, q. LXIX, a. 4.
2. L. Billot, *De sacramentis Ecclesiæ*, t. I, p. 253.
3. *Sum. theol.*, q. III, LXIX, a. 6-7.

qui fait que tout chrétien ressemble au Christ, considéré sous cet aspect. Le caractère baptismal est l'initiation dans cette similitude : la confirmation développe et affermit cette similitude : l'ordre la fait s'épanouir, si bien que le fidèle devient le prêtre-ministre du Christ-Prêtre, et peut offrir, avec le Christ, le sacrifice de l'autel, prolongement et achèvement du sacrifice de la Croix[1].

Tel est l'enseignement de saint Thomas sur les effets du baptême. On y trouve coordonnées et approfondies toutes les données de la sainte Écriture et de la Tradition des Pères. Cette théologie a servi de base à la spéculation dogmatique des siècles postérieurs. Il est facile de voir que l'Église, dans l'enseignement défini ou non défini qu'elle donne sur les effets du baptême, a largement puisé dans la doctrine de saint Thomas.

ARTICLE II

L'efficacité du rite baptismal.

Doctrine de l'Église. — Le baptême produit donc la rémission du péché par la communication de la grâce. Quel est le mode d'action du rite baptismal, autrement dit, son efficacité? Les protestants du XVI^e^ siècle, avons-nous dit, enseignèrent que le baptême, comme tous les autres sacre-

---

1. *Sum. theol.*, III, q. LXIII, a. 3 : *Character proprie est signaculum quoddam, quo aliquid insignitur, ut ordinatum in aliquem finem; sicut characterе insignitur denarius ad usum commutationum; et milites charactere insigniuntur, quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur. Primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriæ : et ad hoc insignitur signaculo gratiæ... Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum, vel tradendum alii ea quæ pertinent ad cultum Dei : et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ.*

ments, n'était qu'une exhortation à la foi justifiante, un symbole de la purification par la foi, en tout cas un rite sans portée réelle, tant que le sujet, par un acte personnel, n'était pas arrivé à croire aux mérites de Jésus-Christ, pour se les appliquer. Contre cette doctrine, le concile de Trente a défini que les sacrements de la Loi Nouvelle produisent la grâce qu'ils signifient, chez ceux qui n'y mettent pas d'obstacles [1], et qu'ils produisent cette grâce *ex opere operato*, c'est-à-dire par le fait que se trouve réalisé le rite qui les constitue [2]. Ainsi les sacrements sont des causes objectives de grâce; les dispositions du sujet adulte, comme la foi et la pénitence, ôtent seulement ce qui serait un obstacle à l'efficacité sacramentelle; elles sont la condition *sine qua non* de la production de la grâce : telle la sécheresse du bois, qui est la condition et non la cause de sa combustion [3]. Toutefois, ce ne sont que des causes instrumentales, c'est-à-dire des moyens par lesquels Dieu, dans la personne d'un ministre, produit la grâce.

Recherchons les fondements de cette doctrine, du moins

---

1. Denz. 849 : *Si quis dixerit sacramenta novæ legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ vel justitiæ, et notæ quædam christianæ professionis, quibus apud homines discernentur fideles ab infidelibus : A. S.* Le sacrement possède en lui-même le pouvoir de produire la grâce, et c'est en ce sens que l'on dit qu'il la contient.

2. *Ibid.*, 851 : *Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere : A. S.*

3. Bellarmin., *De Sacramentis in genere*, l. II, c. 1 : *Id quod active et proxime atque instrumentaliter efficit gratiam justificationis est sola actio externa, quæ sacramentum dicitur, et hæc vocatur opus operatum, accipiendo passive* (*operatum*), *ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod confere gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis, a Deo ad hoc institutæ, non ex merito agentis vel suscipientis... Dispositiones ex parte subjecti* [*requiruntur*], *non ut causæ activæ ; non enim fides et pœnitentiæ efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramentis, sed solum tollunt obstacula, quæ impedirent ne sacramenta suam efficaciam exercere possent; unde, in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio.*

ce qui concerne l'efficacité baptismale, dans la *sainte criture* et dans la *Tradition des Pères*. En un sujet de cette portance, et d'ordinaire si mal compris des adversaires notre foi, il sera bon d'apporter les *précisions de l'École*.

La sainte Écriture. — L'efficacité du rite baptismal est airement enseignée dans les épîtres de saint Paul. L'immer- on baptismale, affirme l'Apôtre, est le sépulcre où le vieil mme, c'est-à-dire l'homme corrompu par le péché, meurt est enseveli, et d'où sort l'homme nouveau[1]. Et ailleurs : Le Christ, déclare-t-il, a aimé l'Église, et s'est livré lui-même our elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître evant lui, cette Église, glorieuse, sans tache, sans ride, ni ien de semblable, mais sainte et immaculée[2]. » Si grande st l'efficacité du baptême, qu'il efface tous les péchés, quelque normes qu'ils soient : « Ne vous y trompez pas : ni les mpudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, i les infâmes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, i les calomniateurs, ni les rapaces ne posséderont le oyaume de Dieu. Voilà pourtant ce que vous étiez, du moins uelques-uns d'entre vous ; mais vous avez étés lavés, mais ous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés, au nom u Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu[3]. »

L'Évangile selon saint Jean est encore plus explicite. elon les paroles de Jésus à Nicodème, la régénération spi- ituelle est l'œuvre de deux principes distincts, l'eau et le aint-Esprit. L'eau est cause de la régénération, aussi bien ue l'Esprit, mais d'une manière différente. La cause princi- ale est évidemment le Saint-Esprit ; l'eau ne peut être u'une cause secondaire, un instrument élevé par Dieu à la

1. *Rom.*, VI, 3-11.
2. *Eph.*, V, 25-27.
3. *I Cor.*, VI, 9-11.

hauteur d'une cause, pour servir à la production de la vie surnaturelle [1].

La Tradition des Pères. — Sur ce point comme sur celui des effets du baptême, saint Cyrille de Jérusalem résume et développe la doctrine des Pères du IIe et du IIIe siècle. « N'entrez pas dans l'eau, dit-il, comme dans un bain ordinaire, pour laver votre corps. Pensez à la grâce qui doit vous être conférée, avec l'eau, pour laver votre âme; car, si les victimes qu'on offre sur les autels des démons, quand elles seraient pures d'elles-mêmes, deviennent impures, dès qu'on a invoqué le démon sur elles ; au contraire, l'eau, quoique simple de sa nature, par l'invocation du Saint-Esprit, de Jésus-Christ et du Père, comme si elle recevait une nouvelle vertu, devient elle-même sainte. C'est que l'homme étant composé de corps et d'âme, a besoin d'être purifié dans chacune de ces deux parties. Mais l'âme, qui est spirituelle, ne pouvant être purifiée par ce qui est corporel, il est nécessaire que l'eau lave le corps, et que le Saint-Esprit mette le sceau de sa grâce dans l'âme... Vous donc qui devez descendre dans le baptistère, afin d'être plongés dans l'eau, sachez que ce n'est pas l'eau seule qui vous sanctifiera, c'est la vertu du Saint-Esprit, qui sera communiquée à cette eau ; et que vous ne pouvez devenir parfaits sans ces deux choses, selon ce que Jésus dit à Nicodème. De la sorte, on n'aurait pas la grâce, si on était baptisé seulement de l'eau sans le Saint-Esprit; et aussi, quand on aurait mené une vie très réglée, on ne doit pas prétendre entrer dans le royaume des cieux, si on n'a pas été lavé dans l'eau pour recevoir le sceau de la grâce [2]. »

Le rite baptismal est efficace indépendamment des dispositions du ministre qui baptise et indépendamment des dispositions du sujet qui est baptisé. Cette doctrine, comme on

1. Joan., III, 5.
2. Catech. III, III, IV.

verra dans la suite, a rencontré quelque contradiction, au
e et au IVe siècle, où l'on nia la validité du baptême conféré
r un ministre hérétique, ainsi que la validité du baptême
çu dans l'hérésie, le schisme, l'attachement au péché;
le triompha définitivement avec saint Augustin.

L'illustre évêque d'Hippone ne se contenta pas de rétablir
nseignement traditionnel : il en chercha la raison. L'ad-
inistration du baptême, écrit-il, est un acte du Christ, agis-
nt par son Église, dans la personne du ministre[1]. Que le
inistre soit saint, c'est dans l'ordre. Mais, s'il ne l'est pas,
sacrement du Christ n'est pas souillé pour cela; le Sau-
ur, en effet, peut se servir d'un vil canal de pierres pour
ire pénétrer les eaux du salut dans l'âme[2]. Le baptême
t efficace, indépendamment des dispositions du ministre :
suffit que celui-ci confère le sacrement suivant le rite
sentiel. Il ne faut donc pas considérer la personne du mi-
stre, mais ce qui est donné par le ministre; le sacrement
une sainteté intrinsèque, à laquelle l'indignité du ministre
e saurait nuire en rien.

De même, poursuit saint Augustin, le baptême est efficace
dépendamment des mauvaises dispositions du sujet, en ce
ns que le catéchumène qui le demande, malgré son indi-
nité, reçoit du moins le caractère baptismal[3]. Toutefois,
récise admirablement le saint Docteur, les mauvaises dispo-
tions constituent un obstacle à la rémission du péché par

---

1. Epist. LXXXIX, 5 : *Secura Ecclesia spem non ponit in homine..., sed em suam ponit in Christo, qui sic accepit formam servi, ut non amitteret rmam Dei, de quo dictum est:* « *Ipse est qui baptizat* » (Joan. I, 33). *Pro- de homo quilibet minister baptismi ejus, qualemcumque sarcinam portet, n iste, sed super quem columba descendit, ipse est qui baptizat.*

2. *In Joan.* tract. V, 15.

3. Epist. XCVIII, 5 : *Christiani baptismi sacramentum..., etiam apud hæ- ticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitæ æternæ parti- pationem non sufficiat; quæ consecratio reum quidem facit hæreticum ctra Domini gregem habentem dominicum characterem, corrigendum tamen monet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum.*

la production de la grâce[1]. Le baptême est réellement reçu : on ne devra pas le réitérer : mais il n'est pas reçu utilement. Lorsque le sujet, baptisé dans l'hérésie ou dans le schisme, reconnaîtra son erreur, lorsqu'il fera disparaître l'obstacle, son baptême commencera seulement à lui être utile et salutaire[2].

Les précisions de l'École. — Au XI^e^ siècle, Léon IX, et, après lui, Grégoire VII furent contraints d'excommunier un grand nombre de prêtres incontinents et simoniaques. Interdiction formelle fut faite aux fidèles de recourir à leur ministère. Ces prêtres indignes continuèrent d'administrer les sacrements. La question qui s'était posée au III^e^ et au IV^e^ siècle, se présenta de nouveau à l'esprit des fidèles et des théologiens : que valaient ces sacrements, administrés par des prêtres exclus du sein de l'Église? Bien vite, l'École distingua entre l'action du ministre qui fait le rite, *actio, opus operans*, et le rite lui-même *actum, opus operatum*. Et l'on affirma que la célébration d'un rite sacramentel, par un ministre indigne, était une action mauvaise, mais que le résultat de cette célébration, c'est-à-dire le rite sacramentel, était toujours bon. On se mit à étudier la causalité de ce rite sacramentel, la causalité de l'*opus operatum*. Il ne pouvait être seulement une cause occasionnelle, ou un rite à l'occasion duquel Dieu produirait la grâce. Dans cette hypothèse, le sa-

---

1. *Ibid.*, 10 : *Qui non credit..., profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum ; longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habet in cogitatione, non ei obicem opponit contrariæ cogitationis, unde sacramentum ejus salubriter percipit.*

2. *De baptismo contra Donatistas*, l. III, 13 : *Nec nos abnuimus eum qui apud hæreticos vel in aliquo schismate extra communionem Ecclesiæ baptizatur, non ei prodesse in quantum hæreticorum perversitati consentit.* Cf. *ibid.*, l. I, 2. Cependant saint Augustin a gardé quelque attache à la doctrine de saint Cyprien. Si, enseigne-t-il, le baptême reçu dans de mauvaises dispositions est infructueux, c'est que seule la véritable Église est l'organe du salut, et qu'en dehors d'elle, les péchés ne sauraient être remis. Cf. *ibid.*, l. I, 10-21. Voir à ce sujet P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, pp. 132-135.

ment eût été réduit à peu près au rôle de simple signe. Et Tradition semblait bien entendre le sacrement dans le sens un rite producteur de la grâce, d'un rite qui contenait en -même la vertu de produire la grâce, en un mot d'une cause iciente de grâce. Mais comment le sacrement, qui est un rite rporel, pouvait-il contenir la vertu de produire un effet irituel, être une cause efficiente de grâce? Pour résoudre te difficulté, saint Thomas distingua entre la cause effi-nte principale et la cause efficiente instrumentale. La emière est celle qui produit son effet par la vertu propre inhérente à sa nature; la seconde n'agit pas par sa rtu propre, mais par la vertu que lui communique la use principale. Or, l'effet produit est toujours semblable la vertu productrice de l'agent : l'effet de la cause ins-umentale sera donc semblable, non à la nature de l'ins-ument, mais à celle de la cause principale; car c'est cause principale qui communique à l'instrument la rtu de produire son effet. Un bois de lit, façonné par rtiste, n'est pas semblable à la hache qui l'a taillé, mais à dée qui est dans l'esprit de l'ouvrier, et qui a communiqué l'instrument la vertu de produire une œuvre d'art. Fai-nt application de cette distinction aux sacrements, le saint cteur montre qu'ils ne sont que des causes efficientes instru-entales, qui tiennent de Dieu, la cause efficiente principale, vertu de produire leurs effets. Aussi, ces effets sont-ils sem-ables à la vertu communiquée par Dieu aux sacrements ; lle-ci est spirituelle : les effets des sacrements seront spiri-els. Les rites sacramentels, bien que corporels, peuvent nc être des causes efficientes de grâce [1]. Il va sans dire

1. *Sum. theol.*, III, q. LXII, a. 1 : *Duplex est causa agens, principalis et trumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ, cui similatur effectus; sicut ignis suo calore calefacit, et hoc modo nihil po-t causare gratiam, nisi Deus : quia gratia nihil est aliud quam quædam rticipata similitudo divinæ gratiæ secundum illud* II PETR., I, 4 : « *Magna bis et pretiosa promissa donavit, ut divinæ simus consortes naturæ.* » *usa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per*

qu'ils ne possèdent cette vertu causale que d'une manière transitoire, c'est-à-dire au moment où Dieu s'en sert pour produire la grâce dans l'âme. L'instrument, en effet, n'opère qu'autant que l'agent principal lui donne l'impulsion en vue de l'effet qu'il se propose de réaliser [1]. Ces précisions suffisent pour montrer comment les sacrements sont des causes objectives de grâce. Nous les reprendrons et nous les développerons, dans notre *Synthèse sacramentaire*.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Le Christ, en même temps qu'il ressuscite à la vie physique, meurt au péché et entre définitivement dans la gloire. On ne voit plus, en effet, dans le Christ ressuscité, cet assujettissement à tous les besoins de la vie, cette pauvreté qui le faisait passer pour un homme pécheur, cette tristesse des derniers jours, cet état de victime sanglante, dans lequel l'avait réduit la brutalité des Juifs et des soldats. Ses membres qu'ils avaient mutilés et brisés ont retrouvé leur harmonie et leur souplesse. Son visage qu'ils avaient défiguré a retrouvé toute sa beauté. Sur son front, sur ses pieds et sur ses mains, sur son côté, on voit encore de larges plaies. Mais elles apparaissent comme ces blessures que le héros montre avec fierté sur son corps après la victoire. Il n'y a plus en lui aucune trace de passion ni de mort : il est impassible et immortel. Il est tout rempli de la vie divine, glorifié, clarifié, comme il le demandait après la cène, par la toute-puissance du Père. Le voile du péché qui cachait sa dignité de Fils de Dieu a disparu, son humanité, dépouillée de la forme d'esclave et de pécheur, laisse apercevoir sa divinité, elle est toute transfigurée ; elle est pour ainsi dire divinisée. O Jésus, vous êtes le Christ béni, le Fils consubstantiel du Père, notre Maître, notre Roi, notre Prêtre, notre Dieu. Gloire vous soit rendue dans tous les siècles!

---

motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti ; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quæ est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novæ legis gratiam causant : adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam.

1. *Sum. theol.*, III, q. LXII, a. 4 : *Instrumentum non operatur, nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur : et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura ; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex in uno aliud, et incompletum ; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.*

Or, chacun d'entre nous, le jour de notre baptême, nous sommes morts
péché; nous avons même été, du moins symboliquement, ensevelis
ns les eaux du baptême comme en un linceul de mort au péché. En
et, de même que nous sommes nés au péché par la faute de notre pre-
er père : de même, nous mourons au péché par la mort et par la ré-
rrection de Notre-Seigneur. Jésus-Christ est chargé de détruire l'œuvre
niquité accomplie par Adam. Adam, au nom du genre humain, commet
e faute : Jésus-Christ, investi du même pouvoir de représentation,
tient le pardon de cette faute. Mais, de même aussi que c'est par notre
issance selon la chair que nous devenons coupables de la faute de notre
emier père : de même, c'est par la régénération spirituelle de notre
ptême que nous mourons au péché.

2° Puisqu'il en est ainsi, nous devons nous comporter comme des
mmes morts au péché, en même temps que ressuscités à la vie de la
âce. Sans doute, la grâce du baptême a fait disparaître en nous le péché
oprement dit, c'est-à-dire cette inimitié qui faisait de nous un objet
haine devant la face de Dieu. Cependant, l'une des conséquences les
us funestes du péché demeure en notre âme : c'est la concupiscence sous
s différentes formes. Cette tendance ne constitue pas le péché, mais elle
est le principe. Se comporter comme un homme mort au péché, c'est
ppliquer à combattre cette mauvaise inclination, de façon à la subju-
er. A proportion que nous mourons au péché, nous grandissons dans
vie de la grâce. La vie de la grâce et la mort au péché se développent
nultanément dans l'âme; les progrès qu'elle fait dans l'une et dans
utre sont essentiellement liés entre eux. Aussi, devons-nous nous com-
rter comme des hommes morts au péché en même temps que ressus-
és à la vie de la grâce, selon la doctrine de l'apôtre saint Paul dans
pître aux Romains : *Consepulti sumus cum illo, per baptismum, in
ortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita
nos in novitate vitæ ambulemus* [1]. En marche donc dans cette vie nou-
lle, jusqu'à ce que nous arrivions à la gloire avec le Christ!

3° Travailler à mourir de plus en plus à la vie du péché, en grandis-
nt de plus en plus dans la vie de la grâce, c'est la nouveauté de vie
ue saint Paul nous demande. Écoutons cette parole, et mettons-nous à
euvre. Nous y sommes tenus par les engagements de notre baptême. Il
ut que nous soyons des hommes dans lesquels le péché soit mort, et
ns lesquels la vie de Dieu resplendisse, si bien que nous voyant, que
us entendant, il semble qu'on voie, qu'on entende Jésus-Christ. A cette
ndition seulement, nous serons des chrétiens apôtres. N'oublions pas,
effet, que le christianisme se prêche par l'exemple. Cette loi de l'a-

1. *Rom.*, VI, 4.

postolat chrétien demeure toujours aussi rigoureuse. Nous ne sanctifierons les autres que dans la mesure où nous serons nous-mêmes des saints.

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. LXII, a. 1, 4; — q. LXIX, a. 1-4.

Bellarmin, *De sacramentis in genere*, l. II, c. I,

P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, pp. 85-178.

CHAPITRE IV

LE MINISTRE DU BAPTÊME

L'Église enseigne que le baptême peut être administré validement par toute personne, capable de se rendre suffisamment compte de ses actes [1]. Cette règle générale n'a pas toujours été admise; elle a été contestée au cours des siècles. On comprend, du reste, qu'une loi de cette nature ait eu besoin comme d'un règlement d'application, qui prévînt les abus. Nous commencerons ces *Leçons* par l'exposé des *prescriptions* de l'Église, puis nous ferons, à grands traits, l'*historique du ministre du baptême*.

Prescriptions de l'Église. — L'Église distingue le *baptême privé*, qui consiste dans l'accomplissement du rite essentiel, et le *baptême solennel*, qui consiste dans l'accomplissement du rite essentiel et des autres cérémonies.

S'il s'agit du *baptême privé :*

1° Ce baptême est toujours administré licitement dans le cas de nécessité, c'est-à-dire lorsqu'il y a péril de mort. Hors ce cas, pour administrer licitement le baptême privé, il faut généralement avoir obtenu la permission de l'évêque du diocèse où l'on baptise.

2° Tout individu, capable de se rendre suffisamment compte de ses actes, administre donc validement le baptême privé. On exige toutefois qu'il veuille faire extérieurement

---

1. Denz, 696, 712.

le rite que fait l'Église, et qu'il se propose intérieurement, sinon actuellement du moins virtuellement, de faire un sacrement. S'il réalisait le rite extérieur sans le vouloir humainement, par exemple s'il agissait dans un état d'ivresse complète; ou bien s'il désavouait intérieurement, d'une manière expresse, la signification religieuse du rite qu'il accomplit pourtant exactement, à plus forte raison si intérieurement il s'en moquait; s'il ne se proposait que de faire un acte extérieur quelconque, le sacrement devrait être considéré comme invalide [1].

3° Cependant, l'administration du baptême privé, dans le cas de nécessité, demande à être faite selon un certain ordre. Le curé ou le vicaire doivent être préférés à un prêtre de passage; un clerc à un laïque; un homme à une femme, sauf le cas où il s'agirait de baptiser l'enfant au moment de sa naissance; toute personne catholique à un prêtre hérétique ou schismatique.

S'il s'agit du *baptême solennel :*

1° Les ministres ordinaires du baptême solennel sont les évêques et les prêtres; ce ministère leur vient de leur pouvoir d'ordre.

Le diacre est aussi, par la vertu de son ordination, le ministre du baptême solennel; cependant, il n'en est que le ministre secondaire. En effet, comme le nom qu'il porte l'indique, le diacre, par la vertu de son ordination, n'est appelé qu'à être le ministre ou l'auxiliaire de l'évêque ou du prêtre, dans la célébration du saint sacrifice et dans l'administration des sacrements. Aussi, ne conférera-t-il le baptême solennel que d'une manière exceptionnelle, extraordi-

---

1. On peut avoir suffisamment cette intention, alors même qu'on ne reconnaîtrait pas, comme les protestants, la vérité de l'Église romaine; ou qu'on ignorerait l'existence de l'Église, comme les païens. Du moment que l'on veut faire ce que font les chrétiens, on a, par cela même, l'intention de faire ce que le Christ a fait, de faire ce que fait l'Église. Un hérétique, un païen, qui se proposerait de faire ce que font les chrétiens, et qui se proposerait d'agir ainsi, bonnement et simplement, aurait donc l'intention suffisante.

naire. En règle générale, il lui est défendu d'administrer le baptême solennel, sans une autorisation qui est, en principe, réservée à l'évêque du lieu où se fait le baptême.

2° Pour administrer le baptême solennel, le ministre doit encore avoir reçu le pouvoir de juridiction. Le baptême solennel, en effet, incorpore officiellement un sujet à une paroisse et à un diocèse, et le pouvoir d'incorporer officiellement à une circonscription ecclésiastique fait partie de la juridiction de l'évêque ou du curé. Aussi, devrait-on blâmer un curé qui baptiserait, dans sa paroisse, un enfant dont les parents appartiendraient à une autre paroisse, sans en avoir reçu l'autorisation du curé ou de l'évêque. Mais les enfants de parents sans domicile peuvent être baptisés solennellement dans l'Église du lieu où ils sont.

Historique du ministre du baptême. — Dans la période apostolique, on ne voit pas que l'administration du baptême ait été réservée à une catégorie déterminée de ministre. A Philippes, où il avait été emprisonné, saint Paul baptise les gardiens de sa prison [1]. A Corinthe, il baptise Crispus et Caius, et la maison de Stephanas [2]. Cependant, la plupart du temps, il faisait baptiser par des ministres [3], se réservant la prédication de l'Évangile [4]. De même, les autres Apôtres baptisèrent, mais ils font aussi baptiser par des ministres. Le diacre Philippe a beaucoup baptisé [5]. Ananias, qui baptisa saint Paul, était sans doute un laïque [6].

Au début du IIe siècle, on commença à soumettre l'administration du baptême à une certaine discipline. On distingua entre l'administration du baptême solennel et celle du

1. *Act.*, XVI, 33.
2. *I Cor.*, I, 14-16.
3. *Act.*, X, 48.
4. *I Cor.*, I, 17.
5. *Act.*, VIII.
6. *Ibid.*, IX.

baptême privé. La première était accompagnée de prières; elle était suivie de l'administration de la confirmation et de la réception de l'eucharistie. La collation de ces trois sacrements formait ce qu'on appelait l'initiation chrétienne. L'administration du baptême privé, que l'on ne donnait que dans le cas de nécessité, consistait seulement dans le rite essentiel du baptême. Or, l'administration du baptême solennel fut, ainsi que les autres cérémonies de l'initiation chrétienne, réservée à l'évêque. Il n'est pas permis de baptiser sans l'évêque, dit saint Ignace [1]. Ce n'est pas cependant que l'évêque baptise lui-même. Le baptême est donné en sa présence par les prêtres assistés des diacres. Il fait ensuite l'onction de la confirmation, et célèbre le sacrifice eucharistique. Quant à l'administration du baptême privé, elle était permise non seulement à tous les membres de la hiérarchie, mais aux simples fidèles. Une constitution du pape Victor, de la fin du IIe siècle, déclare que, dans le cas de nécessité, tout chrétien peut baptiser, en n'importe quel lieu, un païen qui a auparavant récité le symbole[2].

Cette discipline du baptême solennel et du baptême privé fut mise en vigueur pendant le IIe et le IIIe siècle. Elle se comprend aisément. A cette époque, chaque ville, avec sa banlieue, dépendait d'une seule église, à la tête de laquelle était un évêque, ayant sous sa dépendance des prêtres et des diacres. Aussi, conçoit-on facilement que le baptême solennel et les autres rites de l'initiation chrétienne n'aient pu être conférés sans la présence de l'évêque.

Toutefois, au cours du IIIe siècle, diverses questions se posèrent. On mit en suspicion le baptême privé conféré par un simple fidèle. Tertullien s'éleva contre cette défiance, et

---

1. *Smyrn.*, VIII, 2.

2. *Liber pontificalis*, t. I, p. 127, *éd.* L. DUCHESNE : *Constituit* [*Victor*] *ut, necessitate faciente, ut ubiubi inventus fuisset, sive in flumine, sive in mari sive in fontibus, tantum christiana confessione credulitatis clarificata, quicumque hominum ex gentile veniens ut baptizaretur.*

déclara que le simple fidèle, qui ne baptise pas dans le cas de nécessité, est responsable de la perte d'une âme [1]. Pourtant, quelques-uns ayant prétendu que même les femmes pouvaient administrer le baptême, Tertullien protesta énergiquement [2]. La femme, enseigne-t-il, n'a pas le droit de baptiser [3]. Il est douteux que, dans ces passages, Tertullien interdise aux femmes n'importe quel baptême; il paraît bien qu'il ne leur défend que l'administration du baptême solennel.

Une autre question beaucoup plus grave ne tarda pas à diviser les esprits. La coutume s'était introduite, dans l'Église d'Afrique, de rebaptiser les hérétiques. A Rome, au contraire, on se contentait de leur imposer les mains. Vers l'année 250, l'apparition d'une nouvelle hérésie, celle du novatianisme, souleva un doute dans l'esprit des rebaptisants. Les novatiens avaient exactement la foi de l'Église, et n'étaient au début que des schismatiques. Comment croire que le même rite venant sceller une croyance identique ne fût pas efficace? Saint Cyprien, consulté, justifia l'usage africain, et attaqua la légitimité de l'usage romain. Le pape Étienne dut répondre, et comme ses monitions n'étaient pas suivies, il envoya une menace d'excommunication. Le concile de Carthage, présidé par saint Cyprien, prononça des paroles très vives. Saint Denys d'Alexandrie et les évêques égyptiens se rallièrent à Rome; mais Firmilien de Césarée et les évêques d'Asie Mineure firent cause commune avec Cyprien. Sur ces entrefaites, le pape Étienne mourut, et saint Cyprien fut martyrisé par ordre de Galère Maxime (258). La mort des deux adversaires ne mit pas fin à la querelle.

Avant de continuer l'historique de ce démêlé, il est nécessaire de fixer exactement la position doctrinale des deux partis.

Saint Cyprien prétend que le baptême donné par les hérétiques est nul. Il en donne deux raisons principales. Il n'y a

---

1. *De Baptismo*, XVII.
2. *Ibid.*, XVII.
3. *De præscriptionibus*, XLI; *P. L.*, II, 56.

qu'un vrai baptême, et il n'y a aussi qu'une véritable Église. Comment le baptême, administré par une secte, qui est une contrefaçon de l'Église, ne serait-il pas une contrefaçon du baptême? De plus, pas de baptême efficace sans le Saint-Esprit. Mais pas de Saint-Esprit en dehors de l'Église. Donc le baptême efficace, c'est-à-dire celui qui confère le Saint-Esprit, autrement dit le vrai baptême, appartient à la seule Église catholique[1].

A Rome, au contraire, on prétend que l'efficacité du baptême doit être uniquement attribuée à l'invocation trinitaire qui accompagne l'ablution d'eau. L'efficacité de ce rite vient de ce que Jésus-Christ l'a ainsi voulu, en fixant le rite baptismal[2].

Au commencement du IVe siècle, à Rome, on observe les prescriptions du pape Étienne : on ne rebaptise pas ceux qui ont été baptisés par des hérétiques. Au contraire, en Afrique, on observe les prescriptions de Cyprien : on rebaptise ceux qui ont été baptisés par des hérétiques[3].

Il y avait, à cette époque, en Afrique, un parti de chrétiens, aux mœurs austères, qui protestaient contre ce qu'ils appelaient l'abandon des traditions. Ils blâmaient ceux qui avaient fui pendant la persécution de Dioclétien, de l'année 305, afin d'échapper au martyre. Ils critiquaient sévèrement les évêques qui avaient autorisé ou recommandé la fuite. Ils leur reprochaient de pactiser avec les autorités civiles. Ce procédé leur faisait l'effet d'une trahison. Comme plusieurs de ces chrétiens avaient livré les saints Livres, pendant la persécution, ils donnaient à tous le nom de *traditores*. En l'an 312, ils formaient une secte nombreuse qui, de plus en plus, tendait à se séparer de l'Église romaine. Le schisme ne devait pas tarder à se produire. Ils s'appelaient les donatistes, du

1. Epist. LXIX-LXXIII, *éd.* HARTEL.
2. Epist. LXXIV.
3. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, pp. 419-432. — P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, pp. 106-115.

nom de leur chef, l'évêque Donat. Or, les donatistes soutinrent avec opiniâtreté la thèse de saint Cyprien, pendant tout le IVe siècle. Bien plus, quand une fois ils eurent consommé leur scission avec l'Église de Rome, ils déclarèrent nul le baptême conféré non seulement par un hérétique, mais encore par tout ministre qui, par ses péchés personnels, avait perdu le Saint-Esprit. Ceux qui n'acceptaient pas leurs idées étaient, selon eux, évidemment dans ce cas. Aussi, considérèrent-ils comme nul le baptême conféré par un ministre qui n'était pas de leur parti. En somme, les donatistes ne faisaient que tirer les conséquences des principes posés par saint Cyprien. Si le baptême n'est efficace que parce que l'Église possède le Saint-Esprit, on sera amené à conclure qu'il n'est pas efficace, si le ministre, par ses péchés personnels, a perdu le Saint-Esprit. On se rend facilement compte des inquiétudes et des désordres qui pouvaient résulter, et qui résultèrent, en effet, d'un tel enseignement.

Dans le même temps, les évêques d'Asie Mineure continuaient la tradition de leurs prédécesseurs. Eux aussi, ils déclaraient nul le baptême administré par un hérétique. Afin d'empêcher la profanation de ce sacrement, ils en vinrent à interdire aux simples fidèles de conférer le baptême privé. Bientôt on considéra ce baptême comme nul. C'était introduire une coutume contraire aux usages de la primitive Église, mais que les difficultés de ce temps expliquaient assez bien. C'est ainsi que saint Basile, évêque de Césarée de Cappadoce, déclare invalide le baptême donné par un simple fidèle, homme ou femme[1]. Saint Grégoire de Nazianze, dans ses *Poèmes historiques*, raconte ce qui lui arriva, vers l'âge de 20 ans. Poussé par son ardent amour de l'étude, il avait entrepris de visiter toutes les plus célèbres villes de son temps. Après avoir séjourné quelques mois à Alexandrie, il résolut d'aller à Athènes. Comme il traversait la mer, une violente tempête s'éleva. « L'espérance, écrit-il, nous avait abandon-

1. Epist. CLXXXVIII; *P. G.*, XXXII, 668-669.

nés. Tous nous attendions la mort avec terreur. Mais j'en étais en secret plus effrayé que les autres. Hélas! menacé de naufrage, je n'avais pas encore été purifié dans les eaux qui nous unissent à Dieu. C'était le sujet de ma douleur et de mes larmes, c'est ce qui m'arrachait de si pitoyables cris. J'avais déchiré mes vêtements. Couché par terre, élevant mes mains au ciel, je les frappais l'une contre l'autre, et leur bruit se faisait entendre au milieu de celui des vagues. Ce qui paraîtra peut-être incroyable, quoique vrai, mes compagnons de voyage, oubliant leur propre danger, donnaient des pleurs à mon infortune. Leur piété, dans nos périls communs, les portait à joindre leurs vœux à mes regrets, tant ils étaient touchés de ma funeste situation[1]. » On se demande avec raison comment il se fait qu'en une telle extrémité, il ne soit même pas venu à la pensée de Grégoire de se faire baptiser par l'un des passagers? Ils étaient tous païens, a-t-on répondu. Mais le récit ne permet pas cette supposition. Grégoire ne se fait pas baptiser, parce qu'il est convaincu que le baptême conféré par un simple fidèle, n'est pas valide[2].

Nous sommes arrivés au v^e^ siècle. C'est le temps de saint Augustin. Ce grand Docteur s'applique à ramener les donatistes de leurs égarements. Il écrivit contre eux de nombreuses lettres et plusieurs traités, parmi lesquels le plus important est l'ouvrage qui est intitulé *De Baptismo contra donatistas.* Les donatistes prétendent, écrit-il, que la validité du baptême dépend des dispositions du ministre. Il n'en est rien. Le baptême est un moyen de grâce objectivement efficace. Du moment qu'un chrétien quelconque fait l'ablution d'eau, en prononçant les paroles évangéliques, sur celui qui se présente, le baptême est validement conféré[3]. La doctrine de saint Augustin, qui n'était en somme que celle du pape Étienne, prédomina de plus en plus. Peu à peu, les donatistes cessèrent

1. *Poemata historica*, sect. I; *P. G.*, XXXVII, 1048.
2. Tillemont, *Mémoires*, t. IX, pp. 326-327.
3. *De Baptismo contra donatistas*, l. IV, 22; *P. L.*, XLIII, 168 : *Jam satis*

tre un parti religieux, pour devenir une secte d'anarchistes, e les autorités ecclésiastiques et civiles durent combattre. Au IXe siècle, on se demanda si le baptême conféré par un ien était valide. Saint Augustin s'était posé la question idemment et avait répondu qu'il voudrait avoir sur ce point vis d'un concile[1]. Depuis ce temps, des opinions contraires aient été émises[2]. Dans sa réponse aux Bulgares (866), le pe Nicolas Ier se prononça pour la validité[3]. A partir de cette oque, on admit généralement que le baptême conféré par importe quelle personne, baptisée ou non baptisée, homme femme, était valide, pourvu que le rite essentiel ait été bservé. Comme ce point de discipline est d'une grande imortance, le concile de Latran (1215) prit soin de le définir rmellement[4]. Le *Décret aux Arméniens* a reproduit et comenté la doctrine du Latran[5].

---

tendimus ad baptismum qui verbis evangelicis consecratur, non pertire cujusquam vel dantis vel accipientis errorem, sive de Patre, sive de ilio, sive de Spiritu Sancto aliter sentiat, quam cælestis doctrina insinuat. la fin de son traité (cf. l. VII, 100), saint Augustin résume sa pensée sur les onditions requises, dans le ministre, pour que le baptême soit valide et utile u salut. Il range en trois catégories les ministres du baptême suivant leur degré 'appartenance à l'Église. Il y a d'abord les ministres saints, qui appartiennent l'Église corporellement et spirituellement : ils sont comme la charpente de Église. Il y en a d'autres qui ne sont dans l'Église que corporellement; car, eur vie n'est pas sainte : ils sont dans l'Église comme des vases d'ignominie, omme la paille mêlée au froment. D'autres enfin sont séparés de l'Église spiriuellement et corporellement : ce sont les hérétiques et les schismatiques. Or, es premiers et les seconds administrent validement et utilement le baptême, xcepté aux catéchumènes mal disposés et indignes de recevoir la rémission de eurs péchés. Quant aux hérétiques et aux schismatiques, ils administrent oujours validement le baptême; mais ceux qui se font baptiser par eux n'obiennent la grâce que s'ils sont dans la bonne foi et en danger de mort; sinon, eur baptême ne leur sera utile que lorsqu'ils entreront dans l'unité catholique.

1. *Ibid.*, 100-102.

2. Cf. J. Corblet, *Histoire du Sacrement de Baptême*, t. I, pp. 352-353.

3. Denz., 335.

4. Denz. 430 : *Sacramentum vero baptismi (quod ad Dei invocationem et ndividuæ Trinitatis, videlicet Patris et Filii et Spiritus Sancti consecratur n aqua) tam parvulis quam adultis in forma Ecclesiæ a quocumque rite collatum proficit ad salutem.*

5. *Ibid.*, 696 : *Minister hujus sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit*

Mais quelqu'un qui accomplirait, dans toute son intégrité, le rite baptismal, sans autre intention que celle de réaliser exactement ce que prescrit l'Église, aurait-il fait le nécessaire et le suffisant pour l'administration du sacrement? Ce problème, saint Augustin l'avait résolu d'une façon peu nette[1]. Au XII^e^ siècle, il fut discuté avec passion. Tandis que les uns prétendaient que la volonté d'accomplir exactement les cérémonies du rite baptismal suffit, les autres soutinrent qu'il faut de plus avoir l'intention de faire le sacrement. C'est cette intention qui donne au rite baptismal sa détermination. Quand on baigne un enfant dans le dessein de le laver ou de le fortifier, écrit Hugues de Saint-Victor, et non de le baptiser, qui oserait dire qu'on le baptise, quand bien même, pour rendre le bain plus salutaire, on invoquerait les personnes divines[2]? Deux choses sont requises, dans l'administration des sacrements, écrit l'auteur de la *Summa Sententiarum*, l'accomplissement du rite sacramentel, et l'intention d'administrer le sacrement[3].

Cette solution si sage, semble-t-il, avait bien contre elle quelques difficultés. S'il ne suffit pas que le ministre accomplisse le rite sacramentel conformément aux prescriptions de l'Église, mais s'il faut encore qu'il ait, dans l'esprit, l'intention de conférer le sacrement, comment pourra-t-on savoir si cette intention intérieure existe, et si, par conséquent, les sacrements sont vraiment conférés. Puis, si cette intention est requise, un ministre malintentionné pourra baptiser invalidement, sans qu'on s'en aperçoive. L'infidèle, dit-on, baptise validement : est-il raisonnable d'exiger de lui autre chose que l'accomplissement intégral du rite baptismal? Aussi, au

---

baptizare. In causa autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et hæreticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiæ et facere intendat, quod facit Ecclesia.

1. *De Baptismo contra donatistas*, l. VII, 102. Voir l'exposé de la doctrine de saint Augustin par P. Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, pp. 331-339.

2. *De Sacramentis*, l. II, 6, 13.

3. *Sent.*, l. IV, dist. VI, 5.

XIIIe siècle, les théologiens restèrent divisés. Saint Thomas adopta une opinion moyenne, que les partisans de l'intention purement extérieure ont tenté, bien à tort, d'interpréter dans leur sens. L'intention du ministre, déclare-t-il, est celle de l'Église qu'il représente. Or, l'intention de l'Église est exprimée par les paroles sacramentelles, prononcées par le ministre. Il n'y a pas à se préoccuper de l'intention mentale de celui qui confère le sacrement, excepté dans le cas où il manifesterait extérieurement qu'il agit par dérision[1].

Au XVIe siècle, Luther donna à la controverse une nouvelle orientation. Comme, selon lui, le sacrément n'est qu'un rite destiné à provoquer la foi du fidèle, il suffit qu'il soit réalisé extérieurement, peu importe par qui, peu importe que le ministre le veuille ou non, et à plus forte raison qu'il agisse par feinte ou par dérision. Cette fois, l'erreur était manifeste. Le ministre ne peut pas être qu'un instrument passif; non seulement il doit réaliser le rite sacramentel, institué par le Christ, renouvelé par l'Église, mais il doit vouloir le faire, autrement dit, il est requis, définit le concile de Trente, que le ministre ait l'intention, la volonté de faire ce que fait l'Église[2].

On peut vouloir, d'une volonté éclairée et libre, faire *extérieurement* le rite baptismal, et *intérieurement,* sans que rien paraisse au dehors, s'en moquer, et même avoir l'intention positive de ne pas faire le sacrement institué par le Christ. Dans ce cas, l'intention est purement *extérieure*. Si, en accomplissant le rite baptismal, on veut, dans son esprit,

---

1. *Sum. theol.*, III, q. LXIV, a. 8 : *Alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, cujus est minister ; in verbis autem quæ profert, exprimitur intentio Ecclesiæ ; quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramentum.* Cf. *In IV Sent.*, dist. VI, q. 1, a. 2, vol. I, ad 2um. Le *Décret aux Arméniens*, cité plus haut, s'inspire de la doctrine de saint Thomas.

2. DENZ., 854 : *Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia : A. S.*

faire le rite que le Christ a institué, faire ce que fait l'Église, on a de plus l'intention *intérieure*.

Au dire de Pallavicini[1], le concile de Trente ne s'est préoccupé que de l'intention extérieure, et a laissé pendante la question de l'intention intérieure. Aussi, après le concile, la controverse reprit avec une plus grande vivacité. Le dominicain Catharin, dans un opuscule intitulé *De intentione ministri*, enseigna que l'intention extérieure seule est requise, pour que le ministre agisse validement. Ce que l'Église demande, écrit-il, c'est que le ministre veuille faire extérieurement ce que fait l'Église, quels que soient ses sentiments intérieurs[2]. A l'encontre de cette thèse, bon nombre de théologiens affirmèrent la nécessité d'une certaine intention intérieure. Le ministre, déclarèrent-ils, agit comme représentant du Christ ou de l'Église. Comment peut-on dire qu'il exerce son rôle de représentant, de mandataire, si tenant cependant à accomplir exactement les cérémonies rituelles, intérieurement il s'en moque, intérieurement il ne veut pas réaliser l'institution du Christ, faire ce que fait l'Église? En l'année 1678, François Farvacques, de l'Université de Louvain, soutint que « valide est le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et garde la forme du sacrement, mais dit fermement à part soi : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Église ». Cette proposition fut condamnée par Alexandre VIII[3]. Il s'ensuit seulement qu'il faut considérer comme nul le sacrement administré avec une intention intérieure expres-

---

1. *Histoire du concile de Trente*, l. IX, ch. VI, n. 2.

2. Cité par P. Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, p. 354 : *Non alia intentio ministri requiritur, nisi ut intendat exterius facere quod facit Ecclesia, quamvis ipse neque credat esse Ecclesiam, neque ullum baptismi spiritualem effectum, sed satis est ut intendat facere quod Ecclesia jubet per ministros fieri; namque quod illa per ministros facit, ipsa facere intelligitur. Quid ergo facit Ecclesia per ministros baptizando? Nisi quod legitima utitur materia, adhibens suam verborum formam : hoc igitur si facit minister, profecto illud facere intendit, si sit mente sanus.*

3. Denz., 1318.

sément contraire au sacrement. Mais on conçoit un ministre chez qui une pareille intention ne serait pas expresse. La thèse de Catharin, sans être directement atteinte par la condamnation d'Alexandre VIII, n'en fut pas moins disqualifiée. Aujourd'hui, l'opinion commune parmi les théologiens, — qui est celle que l'on suit, et que l'on doit suivre dans la pratique, — est que le ministre, à l'intention extérieure doit joindre l'intention intérieure, sinon actuelle, du moins virtuelle. L'intention habituelle, qui équivaut à l'absence de toute intention intérieure, ne suffirait pas[1]. Dans le cas où l'on aurait constaté, chez le ministre, le défaut d'intention intérieure, et à plus forte raison une intention intérieure opposée au sacrement, — si surtout il s'agissait de sacrements qui ne se donnent qu'une fois, comme le baptême, l'ordination sacerdotale, — on devrait considérer le sacrement comme administré invalidement[2].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Le ministre du baptême est le représentant du Christ et de l'Église. Comme tout mandataire, il doit donc, dans l'action sacramentelle, conformer sa volonté à celle du Christ et de l'Église. Est-on véritablement le mandataire de quelqu'un, lorsque, exécutant extérieurement ses ordres, on a une intention contraire à la sienne? Se souvenant qu'il

---

1. L'intention est *actuelle,* lorsque la volonté s'exerce consciemment sur une chose voulue présentement. Elle est *virtuelle*, lorsque la volonté s'exerce inconsciemment sur une chose que l'on a voulue autrefois, et que l'on persévère à vouloir encore, comme, par exemple, quand on agit en état de distraction. L'intention *habituelle* est celle qui a cessé d'être virtuelle. Deux causes surtout rendent habituelle une intention virtuelle : un laps de temps suffisamment considérable, qu'il est difficile de déterminer avec précision, et un accident, tel que le somnambulisme, l'hypnotisme ou l'ivresse. Une personne s'enivrant ou tombant dans le somnambulisme, tandis qu'elle accomplissait un acte, continue, avec l'intention habituelle, ce qu'elle avait commencé, avec l'intention actuelle ou virtuelle.

2. Cette controverse intéresse non seulement le ministre du sacrement de baptême, mais le ministre de n'importe quel sacrement. De même l'adulte qui reçoit un sacrement doit avoir, à part lui, la volonté de recevoir le rite sacré. S'il se contentait de se prêter à la cérémonie avec l'intention formelle d'accomplir un acte extérieur quelconque ou de jouer la comédie, le sacrement serait invalide.

est à la fois le ministre du Christ et de l'Église, il communiera aux sentiments du Christ et de l'Église, et ainsi l'administration des sacrements deviendra pour lui un moyen très efficace de sainteté personnelle.

2° Si, comme l'enseignait saint Cyprien, le baptême n'est efficace que parce que l'Église qui le donne possède le Saint-Esprit, on devait être amené à conclure, ainsi que le firent les donatistes, que le baptême n'est pas efficace, lorsqu'il est conféré par un ministre qui, par ses péchés personnels, a perdu le Saint-Esprit. Une telle conclusion ne pouvait pas manquer d'engendrer de graves désordres.

Si, au contraire, selon l'enseignement du pape saint Étienne, l'efficacité du baptême vient uniquement de ce que le rite est accompli comme l'a voulu le Christ, toute personne qui le reproduira exactement, et avec l'intention droite, c'est-à-dire l'intention de faire ce que le Christ a voulu, ce que l'Église fait, — cette personne fût-elle un infidèle, — baptisera efficacement. Nul doute que cette conclusion ne soit dans la logique de la doctrine que l'Église catholique a toujours enseignée. S'il y eut quelques hésitations, pendant les premiers siècles, il faut les attribuer soit aux habitudes liturgiques qui réservaient à l'évêque le baptême solennel, soit à des répugnances, du reste assez naturelles, chez des chrétiens fidèles, à admettre que des hérétiques, et à plus forte raison des infidèles, puissent validement conférer le baptême.

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. LXIV, a. 8.

Tillemont, *Mémoires*, t. IX, pp. 326-327.

P. Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, pp. 315-361.

CHAPITRE V

LE SUJET DU BAPTÊME

Tous les hommes, en général, ont été sauvés par la mort du Christ. Pour qu'ils le soient individuellement, il est nécessaire qu'ils s'approprient, par leurs œuvres, les satisfactions et les mérites du Christ. Parmi les œuvres qu'ils doivent accomplir, il en est qui sont nécessaires, de nécessité de précepte; d'autres sont nécessaires, de nécessité de moyen.

Un acte nécessaire, de nécessité de précepte, divin ou ecclésiastique, est celui qu'il faut accomplir, à moins que de très sérieuses raisons ne s'y opposent, sous peine de commettre une faute grave. Un acte est nécessaire, de nécessité de moyen, s'il est un moyen nécessaire, établi par Dieu, pour que l'homme fasse son salut. On distingue deux sortes de nécessités de moyen : la nécessité de moyen absolue et la nécessité de moyen relative. La première existe quand le moyen est tel qu'il ne peut être remplacé par un autre, si bien que l'omission, même non coupable, de ce moyen, est un obstacle au salut. La seconde a lieu, quand, le moyen de salut devenu impraticable, on peut le remplacer par un autre.

Or, il s'agit de savoir *si le baptême est nécessaire au salut*. D'une manière plus spéciale, on se demande *s'il est nécessaire de baptiser les enfants,* avant qu'ils aient atteint l'âge de raison. Si le baptême est nécessaire au salut, il va sans dire que tout adulte est mis dans l'obligation de s'ins-

truire, afin *de réaliser les dispositions qui lui permettront de recevoir le baptême avec fruit*. D'où la division de ces *Leçons* en trois articles.

ARTICLE I

La nécessité du Baptême.

Doctrine de l'Église. — Anathème, déclare le concile de Trente, celui qui dit que le baptême est libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut[1]. C'est que le grand remède contre la tache originelle est le baptême[2]. Il s'ensuit que, sans ce sacrement, nul n'obtient la justification. C'est ainsi que, après la promulgation de l'Évangile, personne ne peut être justifié que par le baptême reçu ou désiré[3]. De même, il est nécessaire de baptiser les enfants, pour qu'ils obtiennent la rémission du péché originel et la vie éternelle; ils ne peuvent être sauvés par le seul fait qu'ils appartiennent à des parents chrétiens[4]. Il résulte de ces définitions que, après la promulgation de l'Évangile, le baptême d'eau est nécessaire au salut, de nécessité de moyen et de nécessité de précepte, pour les adultes, et aussi pour les enfants, dont les parents sont eux-mêmes les sujets du baptême. On considère

---

1. Denz., 861 : *Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem : A. S.*

2. *Ibid.*, 790.

3. *Ibid.*, 796 : *Quæ quidem translatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, seu justificationis, post Evangelium promulgatum, sine lavacro regenerationis, aut ejus voto, fieri non potest, sicut scriptum est : « Nisi qui renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. »* Joan., III, 5. Cf. *ibid.*, 799.

4. *Ibid.*, 791 : *Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur : A. S.*

comme *définie* la première partie de cette doctrine, c'est-à-dire celle qui concerne les adultes, et comme seulement *certaine* la seconde partie, c'est-à-dire celle qui concerne les enfants[1].

D'autres conclusions, moins directes et seulement certaines, s'imposent encore. Le baptême d'eau est nécessaire de nécessité de moyen seulement relative, c'est-à-dire que, dans le cas où il deviendrait impossible de le recevoir, il pourrait être suppléé. S'il s'agit des adultes, ou bien même d'enfants parvenus à l'âge de raison, il peut être suppléé par deux moyens, qui sont le baptême de désir, et le martyre, souvent appelé le baptême de sang. S'il s'agit des enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison, le baptême ne pourrait être suppléé que par le martyre[2].

Recherchons les fondements de cette doctrine dans *la sainte Écriture* et dans *la Tradition des Pères;* nous verrons ensuite *les précisions* que l'École a su lui donner.

La sainte Écriture. — Dès le jour de la Pentecôte, les Apôtres baptisent les Juifs qui croient que Jésus est le Messie[3]. Bientôt ils en viennent à baptiser indistinctement les Juifs et les païens[4]. C'est que le baptême remet les péchés, donne une vie nouvelle, incorpore le fidèle au Christ, en un mot justifie. Donc les Apôtres considèrent le baptême comme le moyen de salut. Sans doute ils ne disent pas expressément qu'il est l'unique moyen de salut. Mais ils se comportent, vis-à-vis de ceux qu'ils évangélisent, comme s'ils en étaient convaincus.

---

1. A. Tanquerey, *Synopsis theol. dogm., De Baptismo*, n. 34.

2. Le baptême étant pratiquement le seul moyen de salut pour les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison, c'est un devoir grave pour les parents de faire baptiser leurs enfants le plus tôt possible après leur naissance, et même avant leur naissance, en cas de péril de mort. De même, c'est un devoir grave pour tous les chrétiens, mais spécialement pour les médecins et les sages-femmes, de savoir baptiser.

3. *Act.*, II, 41.

4. *Ibid.*, X, 48.

La pratique des Apôtres s'expliquerait difficilement, si le Christ ne l'avait imposée. L'enseignement du Maître, sur ce point, nous le trouvons à la fin des Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc[1]. Le Sauveur, envoyant ses disciples enseigner et baptiser les nations, ajoute : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné. » Par ces paroles, il déclare assez explicitement que le baptême est l'unique moyen de salut. Cette doctrine est renouvelée, sous une forme encore plus précise, dans l'Évangile selon saint Jean, où le Sauveur dit que si un homme ne renaît d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume des cieux[2]. Ainsi, le baptême est présenté, dans le Nouveau Testament, comme l'unique moyen de salut, comme le moyen auquel tous les hommes doivent recourir pour entrer dans le royaume des cieux.

La Tradition des Pères. — Les premiers Pères ont toujours présenté la réception du baptême comme une nécessité qui suit l'obligation de croire à la prédication évangélique[3].

Dès le IIIe siècle, à mesure que la doctrine du péché originel est mieux connue, on affirme que la loi du baptême est obligatoire pour les enfants aussi bien que pour les adultes. La nécessité de baptiser les enfants est enseignée par Origène[4], en Orient, et par saint Cyprien, en Occident[5]. C'est que, disent-ils, les enfants naissent dans un péché, que le baptême seul peut effacer[6].

---

1. Matth., xxviii, 19. — Marc., xvi, 16.

2. Joan., iii, 5.

3. Hermas va jusqu'à soumettre les justes de l'Ancienne Loi à la réception du baptême d'eau. Selon lui, les Apôtres, après leur mort, seraient allés administrer le baptême dans les enfers. Cf. Simil. IV, xvi.

4. *In Levit.*, viii, 3; *P. G.*, XII, 496.

5. Epist. LXIV, 5.

6. Dans son *De Baptismo*, 18, qu'il composa certainement avant l'année 202, date de son passage à la secte des montanistes, Tertullien exhorte les chrétiens à différer le baptême de leurs enfants. C'est qu'il pensait que l'objet ordinaire du sacrement de baptême était la rémission des péchés personnels.

Au v[e] siècle, la nécessité de baptiser les enfants est admise aussi bien par saint Augustin, le docteur du dogme du péché originel, que par les pélagiens, qui sont les adversaires de ce dogme. Le baptême est si nécessaire au salut, déclare l'évêque d'Hippone, que les enfants qui meurent avant de l'avoir reçu, sont exclus du ciel[1]. Les pélagiens, qui prétendent que tout homme naît dans l'innocence, veulent qu'on baptise même les enfants. Ils distinguent, dans le ciel, la *vita æterna* et le *regnum Dei,* qui représente une béatitude supérieure. Pour avoir part à la *vie éternelle,* disent-ils, il n'est pas nécessaire d'avoir reçu le baptême; mais, ajoutent-ils, sans ce sacrement, personne ne peut entrer dans le *royaume de Dieu*[2]. Cette distinction des pélagiens équivaut à un aveu d'impuissance. Ils n'admettent pas le péché originel. Mais la pratique du rite destiné à effacer cette faute est si fermement établie dans l'Église qu'ils se voient obligés d'y recourir. Ils s'appliquent seulement à briser la relation du baptême avec le péché originel[3].

Si les Pères ont toujours considéré le baptême comme un moyen nécessaire de salut, l'ont-ils regardé comme un moyen tellement nécessaire qu'il ne pût être suppléé par aucun autre? Cette question se posa surtout à partir du II[e] siècle, lorsqu'on eut institué le rite du catéchuménat. Il arrivait, en

---

1. Serm. CCXCIII, 12; *P. L.*, XXXVIII, 1335.

2. *De peccatorum meritis et remissione*, l. III, III-IV; *P. L.*, XLIV.

3. Impuissants à justifier cette doctrine, les pélagiens prétendirent qu'il y a au ciel ou quelque part ailleurs, un lieu intermédiaire, où les enfants morts sans baptême vivent heureux, partageant plus ou moins, avec les élus, le bonheur de la vision béatifique. Cette prétention fut condamnée par une décision synodale, généralement attribuée au II[e] concile de Milève (416), et reproduite par le concile plénier de Carthage (418), tous deux approuvés par le pape Zosime. *Si quis dicit ideo dixisse Dominum : In domo patris mei mansiones multæ sunt, ut intelligatur quia in regno cælorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus ubi beate vivant parvuli qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum cælorum, quod est vita æterna, intrare non possunt : A. S.* Cf. DENZ., 102, n. 3. Voir la discussion sur l'authenticité de ce canon, dans HEFELE, *Histoire des conciles* (*trad.* DELARC-LECLERCQ), t. III, 1[re] partie p. 192.

effet, que des catéchumènes subissaient le martyre avant d'avoir reçu le baptême. Plus tard, au IIIe et au IVe siècle, dans la persuasion où ils étaient que le baptême était le grand moyen de rémission des péchés, des catéchumènes sollicitaient, comme une grâce, qu'on différât pour eux le moment de leur baptême. Quelques-uns ne voulaient le recevoir qu'à la fin de leur vie, afin d'être plus sûrs de gagner le ciel. Ces catéchumènes vivaient donc dans le désir de recevoir le baptême; ils en retardaient l'exécution, parce qu'ils craignaient de perdre ensuite la grâce baptismale. Mais, parfois, une mort accidentelle venait les surprendre et trompait leur calcul : ils mouraient avant d'avoir reçu le baptême. On en vint donc tout naturellement à se demander si le baptême pouvait être suppléé par quelque chose, soit par le martyre, qu'on appela le baptême de sang, soit par un long désir du baptême, frustré tout d'un coup de son objet, et qu'on appela le baptême de désir.

Le martyre ou le baptême de sang fut considéré immédiatement comme un moyen de salut qui suppléait au baptême. Le Christ lui-même n'avait-il pas appelé sa passion un baptême de sang? N'avait-il pas dit que personne ne manifeste une plus grande charité pour Dieu qu'en répandant son sang pour lui[1]? Mais on fut moins prompt à reconnaître l'équivalence du baptême de désir. Les Pères grecs estimèrent que le martyre seul pouvait suppléer au baptême. « On ne peut être sauvé, dit saint Cyrille de Jérusalem, si l'on n'est pas baptisé. Il n'y a que le martyre qui fasse exception à cette loi. Et, en effet, le Christ, en nous rachetant sur l'arbre de la croix, ayant eu le côté percé, en fit sortir de l'eau et du sang, afin que les uns, dans la paix de l'Église, fussent baptisés dans l'eau, et que les autres, dans la persécution, fussent baptisés dans leur propre sang[2]. » Au contraire, les

1. Luc., XII, 50. — Joan., XV, 13. Cf. A. d'Alès, art. *Initiation chrétienne*, dans *Dict. Apol. de la Foi cathol.*, t. II, pp. 814-818.

2. Catech. III, IV.

Pères latins, du moins à partir du IVe siècle, prétendirent que le baptême pouvait être suppléé non seulement par le martyre, mais encore par le baptême de désir. Saint Ambroise surtout expose cette doctrine, dans l'oraison funèbre de l'empereur Valentinien le Jeune. Ce prince, n'étant encore que catéchumène, fut assassiné en Gaule. Quelques jours auparavant, il avait fait demander, à Ambroise de Milan, de venir lui donner le baptême. Le saint évêque était déjà en route lorsqu'il apprit la mort de Valentinien. Il prononça l'éloge du défunt, et faisant allusion à la demande qu'il lui avait adressée, il affirma que le désir du baptême lui avait tenu lieu du baptême d'eau[1].

Saint Augustin professa la doctrine de saint Ambroise. Dans le cas de nécessité, enseigne-t-il, le baptême de désir remplace le vrai baptême. Il cite, comme exemple, le bon larron qui, écrit-il, ne mourut point pour rendre témoignage à Jésus-Christ, mais en punition de ses crimes, et à qui le Sauveur mourant promit le royaume éternel[2]. Il est vrai que, dans ses *Rétractations*, l'évêque d'Hippone atténue son affirmation, en se demandant si le bon larron n'a pas été baptisé dans sa prison[3].

Les précisions de l'École. — Le baptême d'eau est nécessaire de nécessité de moyen seulement relative, avons-nous dit, en ce sens que, dans le cas où il deviendrait impossible de le recevoir, il pourrait être suppléé soit par le martyre ou le baptême de sang, soit par le baptême de désir.

Le baptême de désir consiste dans un acte de charité parfaite, ou bien, s'il y a lieu, de contrition parfaite, accompagné du vœu, au moins implicite, du baptême, à savoir au moins la volonté d'accomplir tout ce que Dieu ordonne. S'il

---

1. *De obitu Valentiniani*, 51; *P. L.*, XVI, 1374.
2. *De Baptismo*, l. IV, 22, 29; *P. L.*, XLIII. — *De anima*, l. I, 11-12; — l. II, 9-10; *P. L.*, XLIV.
3. *Retract.*, l. II, XVIII; *P. L.*, XXXII. Cf. A. D'ALÈS, *op. cit.*, pp. 818-823.

s'agit d'un catéchumène, il est évident que ce vœu doit être explicite. C'est que, observe saint Thomas, personne ne peut être sauvé, s'il ne croit à la passion du Sauveur, et s'il ne se propose, d'une certaine manière, de participer aux fruits de la Rédemption par le baptême[1].

Le martyre ou le baptême de sang est la mort sanglante, ou bien une peine de nature à donner la mort, acceptée volontairement pour le Christ.

Le baptême de sang diffère donc du baptême de désir. Tandis que le baptême de désir est un acte intérieur de charité ou de contrition parfaite, accompagné du vœu du baptême, *opus operantis,* le baptême de sang est comme le renouvellement de la passion sanglante du Christ, *ipsam passionem cruentam Domini tanquam opus operatum super corpus martyris* [2]. Aussi, le baptême de sang contient-il toujours implicitement le vœu du baptême, tel que l'entend saint Thomas. Mais, chez le catéchumène qui subit le martyre, ce vœu devra être explicite. Par suite, tandis que le baptême de désir opère seulement *ex opere operantis*, le baptême de sang opère *ex opere operato,* ou plus strictement *ex opere operato passive* [3]. Il suppose toutefois, chez l'adulte, outre l'acceptation du martyre, tout au moins la contrition imparfaite. Le baptême de sang, comme le baptême d'eau, remet toute la peine temporelle : le baptême de désir ne remet pas nécessairement toute cette peine. Ajoutons que

---

1. *Sum. theol.*, III, q. LXIX, a. 1, 4.

2. H. Buonpensiere, *In III^am Partem Sum. theol.*, q. LXVI, a. 11, p. 98 (cours lithographiés).

3. *Ibid.*, p. 98 : *Nota quod causare gratiam ex opere operato contingit dupliciter, active nempe et passive. Causare gratiam ex opere operato active significat quod opus operatum per suam physicam efficientiam instrumentalem causet gratiam; quo modo efficientiæ gaudent sacramenta N. L.. Causare gratiam ex opere operato passive, significat ipsum opus operatum esse dispositionem ex se sufficientem per quam homo infallibiliter consequitur gratiam a Deo, quamvis illam non mereatur. Ita circumcisio antiquitus justificabat pueros judæorum ex opere operato passive, quoniam independenter a quovis merito circumcisi, ipse mundabatur a peccato originali.*

ni le baptême de sang, ni le baptême de désir n'impriment dans l'âme le caractère baptismal [1]. C'est l'effet propre et distinctif du baptême d'eau [2].

---

1. *In IV Sent.*, dist. IV, q. III, a. 3, sol. III : *Baptismus aquæ efficaciam habet a passione Christi, in quantum eam sacramentaliter repræsentat; baptismus autem sanguinis passioni Christi conformat realiter, non sacramentali repræsentatione : et ideo, in his quæ sacramentalia sunt, baptismus sanguinis non supplet vicem baptismi aquæ, sicut est impressio characteris, et hujusmodi; sed in eo quod est res tantum, supplet totaliter vicem baptismi aquæ, quando articulus necessitatis sacramentum excludit. Sicut enim in baptismo aquæ liberatur homo ab omni culpa præcedente et pœna, ita in baptismo sanguinis.*

2. Le concile de Trente déclare que le baptême est nécessaire, depuis que l'Évangile a été promulgué, cf. DENZ., 796. Que faut-il entendre par cette déclaration?

De même que toute autre loi, le précepte évangélique qui impose le baptême ne peut obliger et ne peut annuler les moyens de salut en usage, avant d'avoir été promulgué. Toute la question est donc de savoir quelle est la promulgation requise.

Selon Suarez, le baptême est obligatoire pour tous indistinctement, depuis que la promulgation de l'Évangile est devenue un fait public, c'est-à-dire depuis la fin du IIIe siècle.

Cette opinion soulève de graves difficultés. On objecte que, à la fin du IIIe siècle, la promulgation de l'Évangile a pu être un fait public. En réalité, un très grand nombre d'individus l'ignoraient totalement.

Suarez répond en disant que la loi de nécessité du baptême est une loi irritante, c'est-à-dire une loi qui annule les moyens de salut antérieurement en usage. Or, c'est le caractère d'une loi irritante de s'imposer, alors même qu'elle serait ignorée de plusieurs. Puis, il distingue entre la promulgation de l'Évangile et la notification de cette promulgation. La promulgation de l'Évangile a été faite d'assez bonne heure. Mais, en beaucoup de pays, il a pu et il peut encore se trouver des individus ou des groupements d'individus qui n'ont pas eu notification de cette promulgation. Ceux-là, dit Suarez, sont excusables de la transgression de la loi, qui existe cependant pour eux. Cf. *De legibus*, l. X, c. IV, n. 25.

Cette distinction a fourni le principe d'une nouvelle explication. Pour qu'un précepte évangélique devienne obligatoire, s'impose à la foi comme à la pratique, il faut que l'Évangile ait été prêché dans une région, de telle manière que tous les habitants aient pu, moralement parlant, en avoir connaissance. Il arrivera peut-être que, dans cette région, quelques adultes ne l'auront pas entendu, sans qu'il y ait eu de leur faute; ceux-là continueront d'appartenir au nombre des infidèles négatifs, c'est-à-dire de ceux qui rejettent la foi, celle-ci ne leur ayant pas été suffisamment présentée. Mais la grande majorité aura connu l'Évangile ou aura pu, moralement, le connaître ; ceux qui, l'ayant connu ou ayant pu mora-

ARTICLE II

Le baptême des enfants.

Idée générale. — Nous venons d'établir que le baptême est nécessaire pour tous indistinctement, pour les adultes aussi bien que pour les enfants. La question de la nécessité du baptême des enfants, en particulier, est donc résolue, en principe. Cependant, elle a fait l'objet de quelques controverses, qui méritent d'être exposées et discutées, ne serait-ce que pour achever de préciser le dogme de l'universelle nécessité du baptême.

Les erreurs protestantes, au XVI^e^ siècle. — Tout en maintenant le principe de la justification par la foi seule, Luther enseigna que le baptême était nécessaire au salut, pour les adultes aussi bien que pour les enfants. Le baptême est nécessaire au salut, selon lui, non pas en ce sens qu'il est la cause de la justification, mais en ce sens qu'il est le rite ordinaire, établi par Dieu, pour exciter la foi justifiante. On baptisera donc les adultes et les enfants. On baptisera les enfants, afin que Dieu éveille en eux la foi, comme il l'a suscitée dans l'âme de Jean-Baptiste. Sans doute, les enfants n'ont pas la raison, mais n'est-ce pas justement cette faculté qui est le grand obstacle à la foi? Cependant, ajoute Luther,

---

lement le connaître, l'auront rejeté, appartiendront au nombre des infidèles positifs, c'est-à-dire de ceux qui ont refusé la foi, quand elle leur a été suffisamment présentée. Le P. Perrone enseigne cette doctrine, et va même jusqu'à dire que l'Évangile n'est promulgué à un individu que lorsqu'il lui a été présenté directement : *Addendum est, ejusmodi [Evangelii] promulgationem relativam esse non solum quoad diversas gentes, verum etiam quoad individua, ut patet, cum lex evangelica non solum gentes, sed et individua singula obliget et obstringat; hinc, si aliquis inculpabiliter illam ignoret, ea minime obligatur.* Cf. *De Baptismo*, n. 135.

dans le cas d'impossibilité, la nécessité du baptême des enfants cesse; il suffit que les parents prient pour leurs enfants, et Dieu les fait participer à sa miséricorde.

Zwingle enseigna la nécessité du baptême pour tout le monde. Il était d'autant plus fondé à exiger le baptême des enfants que, pour lui, ce rite était une cérémonie tout extérieure, une sorte de circoncision de la Loi Nouvelle, n'ayant d'autre effet que d'incorporer, que d'immatriculer l'homme au nouveau peuple de Dieu.

Calvin partagea la manière de voir de Zwingle, avec cette différence pourtant que, selon lui, le baptême n'avait pas pour effet d'incorporer l'enfant à l'Église, mais de manifester extérieurement cette incorporation; car, disait-il, l'incorporation a lieu par le seul fait que quelqu'un naît de parents chrétiens.

Tandis que Luther, Zwingle et Calvin reconnaissaient, tout en l'atténuant, la loi de la nécessité du baptême, un réformateur plus radical, Thomas Münzer, déclarait nul et sans valeur le baptême des enfants. L'enfant, disait-il, ne peut faire l'acte de foi justifiante, et donc, il n'a pas ce qu'il faut pour recevoir le baptême. Les enfants baptisés sont des infidèles aussi bien que ceux qui ne le sont pas. Il faut les rebaptiser, lorsqu'ils ont atteint l'âge d'homme. Les disciples de Thomas Münzer ont été appelés les anabaptistes (ἀναβαπτίζειν, baptiser de nouveau).

Érasme, qui considérait le mouvement protestant beaucoup plus en dilettante qu'en croyant convaincu, se prononça en faveur des anabaptistes. Il accepta leur doctrine, tout en la modifiant à sa manière. Il faut baptiser les enfants, dit-il; car le baptême est nécessaire au salut pour tout le monde. Mais le baptême qu'ils reçoivent ne les engage pas définitivement. Lorsqu'ils auront atteint l'âge de discrétion, on les instruira et on leur demandera s'ils veulent ratifier les promesses de leur baptême. S'ils s'y refusent, il vaudra peut-être mieux ne pas les forcer. On les laissera à eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils reviennent à la vérité. On ne leur infligera

aucune peine, si ce n'est la privation de l'eucharistie et des autres sacrements.

La condamnation du protestantisme, au concile de Trente. — Le baptême est nécessaire au salut[1], enseigne le concile de Trente, en ce sens, définit-il, contre Luther, Zwingle et Calvin, qu'il est la cause instrumentale de la justification[2], par suite qu'il est le remède contre le péché originel[3], le sacrement qui confère la grâce méritée par le Christ[4].

Il est donc nécessaire de baptiser les enfants, même ceux qui sont nés de parents chrétiens, ajoutent les Pères du concile[5]. Les enfants *déjà nés*, qui meurent sans baptême, ne peuvent avoir part à la vie éternelle[6].

Le petit enfant qui a été baptisé, précise le concile contre les anabaptistes, bien qu'il ne puisse pas croire d'une foi actuelle, doit être compté parmi les fidèles : il ne faudra donc pas le rebaptiser quand il arrivera à l'âge de discrétion[7].

Et, contre Érasme, le concile déclare que l'enfant qui a été baptisé n'est pas libre, lorsqu'il a grandi, de ratifier ou non les engagements pris en son nom[8]. Personne, en effet, n'est libre de se soustraire au commandement de Dieu, du moment que ce commandement a été promulgué. De même,

---

1. Denz., 861.
2. *Ibid.*, 799.
3. *Ibid.*, 792.
4. *Ibid.*, 790.
5. *Ibid.*, 791 : *Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti... : A. S.*
6. *Ibid.*, 791.
7. *Ibid.*, 869.
8. *Ibid.*, 870 : *Si quis dixerit, hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint quod patrini, eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et, ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos; nec alia interim pœna ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiæ aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant : A. S.*

personne n'est libre de se soustraire à une loi juste de son pays, du moment que cette loi est entrée en vigueur. Or, s'il est une loi dont la promulgation ne fait aucun doute, c'est bien celle de la nécessité du baptême pour tout le monde.

Les enfants morts sans baptême sont exclus de la vision béatifique. — Si l'on ne tient pas compte de la prétention, du reste assez timide, des pélagiens, que saint Augustin n'eut pas de peine à faire tomber[1], on peut affirmer que la Tradition a toujours été unanime à affirmer que les enfants morts sans baptême sont exclus du ciel.

A la suite des Pères, saint Bonaventure enseigna que, sans le baptême, l'enfant ne peut entrer en grâce avec Dieu; car il n'y a pas d'autre moyen de l'élever à la vie surnaturelle. Mais il ajouta cette restriction, qui devait faire l'objet de tant de commentaires : « à moins que, par un privilège spécial, Dieu ne le justifie d'une manière extrasacramentelle, ainsi qu'il l'a fait pour Jean-Baptiste, dans le sein de sa mère[2] ». Ainsi, selon saint Bonaventure, la justification extrasacramentelle de l'enfant n'était qu'une possibilité, réalisable exceptionnellement. Il est certain que, dans ces limites, cette doctrine pouvait être enseignée, comme elle peut encore l'être. Ajoutons cependant qu'une dérogation particulière à la loi baptismale ne pourra être admise que si Dieu en révèle l'existence.

Le cardinal Cajetan émit une opinion plus audacieuse. Selon lui, les prières des parents peuvent, d'une façon régulière et normale, obtenir, pour leurs enfants, la justification et le salut, quand il est physiquement impossible de les baptiser, par exemple, lorsqu'ils sont sur le point de

---

1. Cf. *supra*, p. 91.

2. *In IV Sent.*, dist. IV, part. II, a. 1, q. 1 : *Privatus baptismo aquæ caret gratia Spiritus Sancti* [*parvulus*], *quia aliter ad gratiam non potest disponi, quantum est de jure communi, nisi Deus faciat de privilegio speciali, sicut in sanctificatis in utero.*

mourir dans le sein maternel. Cette opinion fit scándale, et les Pères du concile de Trente furent sur le point de la condamner. Ils s'abstinrent toutefois, et se contentèrent de censurer la doctrine protestante, d'après laquelle les enfants *déjà nés* de parents chrétiens (*a baptizatis parentibus orti*), peuvent être justifiés sans le baptême [1]. Mais le pape Pie V ordonna de rayer cette assertion des œuvres du savant théologien [2].

Malgré le discrédit jeté sur cette doctrine, le P. Bianchi n'hésita pas à la reprendre, sous une forme un peu nouvelle. D'après lui, les enfants qui meurent sans baptême, dans le sein de leur mère, peuvent être sauvés, si la mère a soin de protester, au nom de l'enfant, que celui-ci accepte la mort comme preuve de son désir de recevoir le baptême [3]. Cette hypothèse, sans fondement dans l'Écriture et dans la Tradition, est généralement rejetée par les théologiens.

Les enfants morts sans baptême sont exempts de tourments. — L'exclusion de la vision béatifique est ce qu'on appelle la peine de damnation. Les enfants morts sans baptême sont soumis à cette peine. Sont-ils assujettis à des tourments?

Les Pères grecs sont unanimes à dire que les enfants morts sans baptême, s'ils sont privés du bonheur du ciel, sont exempts de tourments [4]. Après avoir admis cette opinion [5], saint Augustin fut amené à soutenir, contre les pélagiens, que les enfants morts sans baptême n'ont part ni à la vie éternelle ni au royaume de Dieu, qu'il n'y a pas de milieu entre le ciel et l'enfer, par suite que les enfants morts sans

---

1. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. IX, ch. VIII.
2. Cf. J. Bellamy, *Sort des enfants morts sans baptême*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. II, pp. 364-366.
3. Bianchi (*Congreg. Cleric. regul.*), *De remedio æternæ salutis pro parvulis in utero clausis, sine baptismate morientibus*, Venise, 1768.
4. Greg. Naz., Orat. XL, *In sacr. bapt.*; *P. G.*, XXXVI, 389.
5. *De libero arbitrio*, l. III, CXXIII; *P. L.*, XXXII, 1304.

baptême sont damnés, et que, comme tels, ils sont soumis à des tourments. Lesquels? demande-t-on. Le saint Docteur l'ignore, et se contente de répondre que ce sont les plus faibles de tous ceux qui sont infligés aux damnés, *mitissima pœna*[1].

L'opinion de saint Augustin paraît avoir été celle de plusieurs Pères latins, et, en particulier, de saint Jérôme[2], de saint Grégoire le Grand[3]. Au XVII^e^ siècle, Bossuet la reprit et soutint que les enfants morts sans baptême endurent, non pas précisément « la souffrance du feu », mais, d'une façon générale, une peine afflictive, subie en enfer ; car ils sont « dans la punition, dans la damnation, dans les tourments perpétuels[4] ».

Cependant, dès le XIII^e^ siècle, les théologiens n'avaient pas hésité à rejeter l'opinion de saint Augustin. Alexandre de Halès enseigne que le sort des enfants morts sans baptême n'est pas le feu proprement dit de l'enfer, mais les ténèbres, c'est-à-dire la privation de la vision béatifique[5]. Albert le Grand déclare que les enfants morts sans baptême sont exclus du ciel et que c'est là leur unique peine[6]. Saint Thomas donne plusieurs raisons pour prouver que les enfants morts sans baptême sont exempts de peines afflictives. Le péché

---

1. *Contra Julianum*, l. V, XI ; *P. L.*, XLIV, 809. — *De peccatorum meritis*, l. I, XVI ; *P. L.*, XLIX, 120.

2. *Dial. adv. Pelag.*, l. III, 17 ; *P. L.*, XXIII, 587.

3. *Moral.*, l. IX, XXI ; *P. L.*, LXXV, 877.

4. *Défense de la Tradition*, l. V, II. On n'a pas manqué d'apporter, en faveur de cette opinion, la profession de foi du concile de Florence, où il est dit que tous ceux qui meurent en état de péché mortel, ou bien même avec le seul péché originel, vont en enfer, où ils sont cependant soumis à des tourments inégaux. *Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.* DENZ., 693. Mais l'expression *mox in infernum descendere* signifie seulement ici *un lieu inférieur en général*, par opposition au ciel. D'autre part, les Pères du concile n'ont eu nullement l'intention de se prononcer sur le caractère des peines des damnés. Ils ont voulu enseigner seulement que ceux qui ne vont pas au ciel, sont punis par des peines inégales.

5. *Summa*, part. II, q. CVI, m. IX.

6. *In IV Sent.*, dist. IV, a. 8.

actuel, écrit-il, étant à la fois un éloignement du souverain bien, *aversio ab incommutabili bono,* et une attache déréglée au bien périssable, *conversio ad bonum commutabile,* il est juste qu'il soit puni doublement : d'abord par la perte de la grâce et de la vision béatifique, correspondant à l'éloignement vis-à-vis de Dieu; puis par des souffrances physiques, correspondant aux attaches déréglées à la créature. Mais le péché originel ne comprend aucune attache au bien périssable. Il éloigne simplement de Dieu, en ce sens qu'il prive l'âme de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire d'un moyen strictement nécessaire pour atteindre la fin surnaturelle. Donc il ne mérite aucune peine afflictive, mais seulement une peine privative, la privation de la vue de Dieu [1].

Cette doctrine est aujourd'hui communément admise par les théologiens. A l'archevêque d'Arles, qui lui avait posé une question sur le baptême, le pape Innocent III répondit qu'il fallait distinguer entre le péché originel, qui est contracté sans consentement personnel, et le péché actuel, qui est commis avec consentement personnel. Or, ajouta-t-il, tandis que la peine du péché originel est la privation de la vision de Dieu, la peine du péché actuel est le tourment de l'enfer [2]. Cette déclaration du pape Innocent III, dit un théologien contemporain, « n'est pas seulement un indubitable monument de la croyance de l'Église romaine, elle est certainement, surtout depuis son insertion, en 1230, au *Corpus juris,* ou code officiel des lois pontificales, un enseignement formel et authentique de la papauté [3] ».

---

1. *Quæst. disp., De malo,* q. v, a. 2.

2. Denz., 410 : *Peccatum est duplex : originale scilicet et actuale : originale, quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti; actuale vero, quod cum consensu contrahitur, sine consensu minime relaxatur... Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ crucialus.*

3. J. Didiot, *Morts sans baptême,* p. 23, Lille, 1896.

Les enfants morts sans baptême jouissent-ils d'un certain bonheur? — Tous les hommes, enfants ou adultes, n'ont qu'une seule et même fin, d'ordre surnaturel, qui est la possession de Dieu par la vision béatifique. Les enfants morts sans baptême manquent donc leur fin : ils sont dans un état anormal. Cependant, jouissent-ils d'un bonheur analogue à celui qu'aurait pu obtenir l'homme, après la mort, s'il avait été créé dans une autre économie, à savoir dans l'état de pure nature?

Selon Bellarmin, les enfants morts sans baptême éprouvent une réelle tristesse de se voir privés de la vision béatifique [1]. Saint Thomas prétend au contraire que les enfants morts sans baptême sont heureux. Séparés de Dieu par la privation des biens naturels, ils lui sont unis par les biens naturels qu'ils possèdent : ils peuvent ainsi jouir de Dieu par la connaissance et l'amour naturels. Après la résurrection, le corps de ces enfants sera impassible, en ce sens qu'il sera à l'abri de tout désordre, de tout malaise et de toute souffrance [2]. Suarez pense que les enfants morts sans baptême aiment Dieu par-dessus toutes choses [3]. Lessius ajoute que la connaissance qu'ils ont de Dieu, bien que médiate, dépasse celle que nous pouvons avoir en ce monde [4]. « Les enfants morts sans baptême, écrit un théologien contemporain, n'ont

---

1. *De amissione peccati et statu peccati,* l. VI, VI.

2. *In II Sent.,* dist. XXX, q. II, a. 2, ad 5^{um}; — dist. XXXIII, q. II, a. 1, ad 5^{um}.

3. *De peccatis et vitiis,* disp. IX, sect. VI.

4. *De perfect. divin.,* l. XII, XXII, n. 144 et ss. Le cardinal Sfondrate exagère, lorsqu'il dit que « le bienfait de l'innocence personnelle et de l'exception du péché [qui échoit aux enfants morts sans baptême] est si grand, que ces enfants aimeraient mieux être privés de la gloire céleste que de commettre un seul péché; et tout chrétien doit être de cet avis. Donc il n'y a pas lieu de se plaindre ni de s'affliger, à propos de ces enfants, mais il convient plutôt de louer et de remercier Dieu à leur sujet ». *Nodus prædestinationis dissolutus*, p. 120, Rome, 1687. Aussi, s'explique-t-on les critiques sévères de Bossuet, reprochant au cardinal Sfondrate de supposer que l'exemption du péché actuel est plus estimable que la possession du ciel, et d'appeler cette exemption l'innocence personnelle. *Epist. ad Innocentium XII.*

que des facultés naturelles, que des tendances et des aspirations naturelles vers Dieu. Ils ont en lui leur vie, leur lumière, leur joie, leur bonheur, mais d'ordre seulement naturel, et à travers le voile et les ombres de leurs pensées, de leurs raisonnements, de leurs méditations humaines. Ils adhèrent à lui sans pouvoir jamais être séparés de lui, mais il y a une distance et un milieu entre eux et lui... Ils sont ainsi dans un état de perfection et de béatitude finale, auquel le genre humain tout entier eût été convié par la Providence, si elle ne lui eût fait de plus hautes destinées, en l'élevant à l'ordre surnaturel[1]. »

Privés de la vision béatifique, mais exempts de tourments, les enfants jouissent donc d'un bonheur naturel très appréciable. Ils sont dans un lieu communément appelé les *Limbes*. Les jansénistes, au synode de Pistoie, ayant traité de fable pélagienne l'existence de ce lieu, ont été condamnés par le pape Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*[2].

ARTICLE III

Les dispositions requises pour recevoir le baptême.

Les dispositions communes. — Aucune condition, cela va sans dire, n'est imposée aux enfants. Ils sont baptisés, validement et fructueusement, sur la foi de l'Église, *in fide Ecclesiæ*, qui demande, pour eux, le baptême.

De la part des adultes, une seule condition de validité est requise, à savoir qu'ils aient l'intention ou la volonté de

---

1. J. Didiot, *op. cit.*, pp. 67-68.

2. Denz., 1526 : *Doctrina, quæ velut fabulam pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animæ decedentium cum sola originali culpa, pœna damni citra pœnam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod, qui pœnam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpæ et pœnæ inter regnum Dei et damnationem æternam, qualem fabulabantur pelagiani : — falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.*

recevoir le baptême[1]. Il n'est pas nécessaire que cette intention soit actuelle : il suffit qu'elle soit virtuelle, et même seulement habituelle, c'est-à-dire qu'elle ait été exprimée et qu'elle n'ait pas été positivement révoquée[2]. Par suite, on baptiserait validement un adulte qui, après avoir manifesté l'intention de recevoir le baptême, aurait perdu l'usage de la raison. La volonté générale d'accomplir ce qu'il faut pour être sauvé, contient le désir implicite du baptême ; aussi, est-il fort probable qu'elle est suffisante. On baptisera cependant, sous condition, le moribond qui, avant de perdre connaissance, n'aurait eu que cette volonté.

Mais, pour recevoir le baptême licitement, et par suite fructueusement, l'adulte doit croire non seulement aux vérités nécessaires de nécessité de moyen, mais encore, à moins d'impossibilité, aux vérités nécessaires de nécessité de précepte[3]. Il doit avoir au moins la contrition imparfaite de ses péchés personnels, laquelle suppose l'espérance et un commencement d'amour de Dieu[4]. On ne lui demandera pas la pénitence sacramentelle, personne, déclare le concile de Trente, ne pouvant être jugé par l'Église avant d'y avoir été introduit par le baptême[5]. De plus, ajoute le même concile, l'adulte doit avoir l'intention de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements de Dieu[6], autrement dit, il

---

1. Denz., 798.

2. Cf. A. Tanquerey, *Synopsis Theol. dogm., De Baptismo*, n. 51.

3. Denz., 411 : *Dormientes autem et amentes, si prius quam amentiam incurrerent aut dormirent, in contradictione persisterent : quia in eis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt sacramenti; secus autem si prius catechumeni exstitissent et habuissent propositum baptizandi, unde tales in necessitatis articulo consuevit Ecclesia baptizare. Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariæ non invenit obsistentem.*

4. *Ibid.*, 798.

5. *Ibid.*, 895 : *Constat certe, baptismi ministrum judicem esse non oportere, cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus.*

6. *Ibid.*, 798 : *Dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.*

doit avoir l'intention de se soumettre effectivement aux obligations de son baptême. Il faudra donc, à moins d'impossibilité, lui expliquer suffisamment les commandements de Dieu [1].

Le Baptême des hérétiques. — L'Église catholique a toujours reconnu la validité du baptême conféré par les hérétiques, pourvu que le ministre, ayant extérieurement et intérieurement l'intention de faire ce que font les chrétiens, ait fait l'ablution d'eau, en prononçant cette formule : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Aussi, lorsqu'un hérétique veut entrer dans l'Église catholique, est-il défendu d'exiger, en principe, la réitération du baptême.

La règle générale, établie par le Saint-Office, est la suivante. Une enquête doit être faite sur le baptême conféré par les hérétiques. A la suite de cette enquête, s'il est certain que le baptême a été validement conféré, on se contentera d'exiger l'abjuration; s'il est certain que le baptême n'a pas été validement conféré, on administrera le baptême absolument, c'est-à-dire sans condition; s'il résulte de l'enquête un doute prudent sur la validité du baptême, il faudra

---

1. Avant d'admettre un adulte au baptême, on devra donc exiger qu'il réalise certaines conditions. Une instruction de la Congrégation de la Propagande, du 18 octobre 1883, cf. *Collectanea,* n. 594, résume ainsi ces conditions : « Dans les cas ordinaires et en dehors du danger de mort, l'adulte qui se présente au baptême doit connaître les principaux mystères de la foi, le symbole des Apôtres, l'oraison dominicale, le décalogue, les préceptes de l'Église, l'effet du baptême, les actes des vertus théologales et leurs motifs. Il doit être prémuni contre les dangers particuliers auxquels sa foi est exposée dans les pays où il se trouve. Si, en raison de sa vie passée, des réparations s'imposent, il faut qu'il en soit averti et qu'il accepte de les faire. Lorsque, dans le milieu auquel il appartient, sont en usage des coutumes contraires à la morale chrétienne, il devra les avoir en horreur ou, par des signes certains, montrer qu'il s'est amendé. Enfin sa volonté sera éprouvée, aussi longtemps que le jugera à propos l'Ordinaire. » A cet effet, l'adulte sera invité à ouvrir sa conscience à un confesseur, afin de recevoir des conseils appropriés, sans qu'il s'agisse de la réception du sacrement de pénitence, qui ne peut être donné qu'à ceux qui sont baptisés. Cf. *Acta Sanctæ Sedis*, t. XXV, p. 454.

réitérer le baptême sous condition [1], en prenant soin d'exprimer cette condition [2], afin que personne ne soit amené à croire qu'on peut donner le baptême, à une même personne, deux fois. Le Saint-Office ajoute que la réitération du baptême sous condition doit être faite secrètement [3]. En ce qui concerne les doutes sur la validité d'un baptême conféré par un hérétique, le Saint-Office déclare qu'un soupçon quelconque ou un simple scrupule ne suffirait pas pour constituer un doute sérieux et autoriser la réitération, même conditionnelle, du baptême [4].

Par ailleurs, il décide que l'intention de faire ce qu'a voulu le Christ ne doit pas être supposée absente, même chez les ministres hérétiques, qui enseignent couramment ou déclarent expressément, au moment même de l'administration du sacrement, que le baptême ne produit aucun effet dans l'âme [5]. Pour juger de la validité de ces baptêmes, le Saint-Office dit encore que l'emploi d'un Rituel qui prescrit la matière et la forme essentielles est, de soi, une présomption favorable à la validité [6].

Interrogés à plusieurs reprises sur la validité du baptême conféré dans telle ou telle secte protestante, le Saint-Office ou la Congrégation de la Propagande ont toujours répondu en conformité avec ce règlement général [7]. Parmi toutes ces réponses, on n'y trouve déclaré nul, d'une manière générale, que le baptême des *quakers*. Les partisans de cette secte, en effet, ne reconnaissent d'autre baptême que celui de l'Esprit, dont le baptême d'eau n'était qu'une ombre [8].

---

1. *Collectanea*, n. 660.
2. *Ibid.*, n. 648.
3. *Ibid.*, n. 660.
4. *Ibid.*, n. 650, 659.
5. *Acta Sanctæ Sedis*, 1892-1893, t. XXV, p. 246.
6. *Collectanea*, n. 649.
7. Ces différentes réponses ont été réunies par E. Mangenot, dans *Dict. de théol. cath.*, t. II, pp. 337-341.
8. Les *salutistes*, eux aussi, ont abandonné le rite de l'ablution d'eau.

Le Baptême des enfants de juifs ou d'infidèles. — La discipline de l'Église sur le baptême des enfants de juifs ou d'infidèles a été fixée par le pape Benoît XIV [1].

Le baptême conféré aux enfants de juifs ou d'infidèles, malgré leurs parents, est valide, mais non licite, sauf en certains cas. Il est valide, parce que tous les éléments du sacrement se trouvent réalisés, et que, lorsqu'il s'agit des enfants, aucune condition ne leur est imposée. A défaut des parents, dit-on communément, l'Église demande le baptême pour l'enfant. Il n'est pas licite, parce que, tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge de raison, les enfants restent confiés à leurs parents, et cela, au nom du droit naturel. On violerait ce droit en leur imposant le sacrement, malgré la volonté de ceux à la garde desquels ils sont remis. D'autre part, il serait dangereux de conférer le baptême à ces enfants, parce que, parvenus à l'âge de raison, ils seraient exposés à renier leur foi. Cependant, en certains cas déterminés, un tel baptême serait licite, par exemple si l'enfant est personnellement en danger de mort; si l'enfant est abandonné par ses parents, c'est-à-dire dépourvu de tout recours et de tout espoir d'être assisté par les siens; si l'enfant n'est plus au pouvoir de ses parents [2].

---

1. Benoît XIV fut amené à discuter cette question dans trois lettres : *Inter omnigenas* (1744); *Postremo mense* (1747); *Probe te meminisse* (1751). Dans ces lettres, le pape ne parle pas en théologien privé, il rend des décisions, il « enseigne », comme dit saint Liguori. Cf. *Theologia moralis*, l. VI, tract. II. *De Baptismo et Confirmatione*, n. 126. Voir le commentaire de ces lettres par Ch. Ruch, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. II, pp. 341-355.

2. Faut-il appliquer ce qui vient d'être dit du baptême des enfants d'infidèles, malgré leurs parents, au baptême des fils de mauvais chrétiens : hérétiques, schismatiques, apostats? Le refus des parents en question est nul en droit; car ils continuent d'être les membres de l'Église, bien qu'ils soient privés des avantages spirituels communs aux membres fidèles. Aussi, l'Église peut, malgré leur volonté, donner le sacrement de baptême à leurs fils. Cette assertion est aujourd'hui admise par tous les théologiens catholiques. Cependant, en raison des lois civiles ou des préjugés, la société chrétienne est souvent incapable d'user de son droit; elle ne pourrait le faire, du moins d'ordinaire, sans grave inconvénient : le mal causé serait plus considérable que le bien produit. Aussi, le baptême des enfants de mauvais chrétiens, malgré leurs parents, n'est pas toujours opportun. Il

S'il arrivait que des enfants de juifs ou d'infidèles fussent baptisés malgré leurs parents, la personne qui aurait conféré le sacrement serait coupable. Comme c'est exposer le nouveau-baptisé au péril presque certain d'apostasie, que de le laisser chez des parents hostiles à sa foi, l'Église devrait, en principe, placer l'enfant dans un autre milieu. Mais presque partout les lois civiles s'y opposent, et, à vouloir écarter le péril d'une apostasie, on empêcherait un plus grand bien, on causerait un plus grand mal; Aussi, vaudra-t-il mieux laisser l'enfant à ses parents, et chercher un moyen pour assurer son éducation religieuse dans sa famille[1].

Par contre, des parents encore juifs ou infidèles peuvent demander le baptême pour leurs enfants. On accédera à leur désir, mais à la condition qu'ils acceptent de mettre l'enfant à l'abri du danger de perversion, en le confiant à des chrétiens. Si la demande des parents est motivée par des idées superstitieuses, avant de leur donner satisfaction, on devra les instruire et les détromper. Un père qui passe du judaïsme ou de l'infidélité, à la foi chrétienne, peut, et cela, malgré l'opposition de la mère, demeurée juive ou infidèle, présenter son enfant au baptême. A son tour, la mère qui a embrassé la foi du Christ, a le même pouvoir, malgré l'opposition que peut faire le père, resté juif ou infidèle. Ce droit de présenter l'enfant passe aussi aux tuteurs. L'aïeul paternel y participe encore : il offre légitimement à la sainte religion chrétienne son petit-fils encore enfant, et cela, alors même que le père ou la mère, ou tous les deux, demeurés juifs ou infidèles, font opposition. Il faut aussi accepter la présentation de l'aïeule paternelle.

---

serait même illicite, si l'on prévoyait que l'enfant dût être mis dans le péril prochain d'apostasie.

1. En 1858, un enfant juif de Bologne, Edgar Mortara, ayant été baptisé par une servante chrétienne, la règle posée par Benoît XIV fut appliquée : le gouvernement pontifical fit enlever l'enfant aux parents, pour qu'il fût élevé chrétiennement.

Le Baptême des adultes infidèles. — D'après l'enseignement du pape Benoît XIV, les enfants de juifs ou d'infidèles ne doivent pas être baptisés malgré leurs parents, s'ils ne sont arrivés à l'âge légitime, et, alors, ils ne peuvent l'être que s'ils y consentent. L'âge légitime d'ordinaire est la septième année accomplie.

User de violence à l'égard des juifs ou des infidèles pour les obliger à recevoir le baptême, est interdit. D'autre part, le sacrement conféré à un adulte qui le refuse ouvertement et librement, n'est pas valide. Si l'adulte s'approchait du sacrement sans avoir l'intention de le recevoir, mais avec une attitude extérieure convenable, n'ayant, selon le langage théologique, que l'*intention extérieure*, le baptême serait douteux.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Le péché originel est pardonné, en principe, par le sacrifice de la croix. Mais il faut que les hommes s'approprient le mérite de ce sacrifice. Or, le moyen auquel il faut recourir, parce que Dieu l'a ainsi établi, pour que cette appropriation se fasse, c'est le sacrement de baptême. Ce moyen est tel que, dans le cas où il serait impossible de l'employer, il ne pourrait être remplacé que par le martyre ou par le baptême de désir.

2° De nos jours, on rencontre des personnes qui disent qu'elles ne permettront pas que leurs enfants reçoivent le baptême avant qu'ils soient capables de se rendre compte de la portée de cet acte. A ce moment, ils décideront eux-mêmes s'ils doivent ou s'ils ne doivent pas faire partie du catholicisme. Cette manière de voir se réclame d'un faux principe, condamné du reste par le concile de Trente, à savoir celui-ci : l'homme est libre d'accepter le baptême ou de le refuser, d'accepter ou de refuser les obligations du baptême. Personne, en effet, n'est libre de se soustraire aux commandements de Dieu, du moment que ces commandements sont promulgués, et la loi de la nécessité du baptême pour tous, avec les obligations qu'il entraîne, est une loi divine bien promulguée. De même, personne n'est libre de se soustraire aux lois justes de son pays. Pourquoi, en effet, pourrait-on objecter aussi bien, ne pas attendre que l'enfant ait l'âge de discrétion pour le faire inscrire sur les registres de l'état civil? On ne sait pas si, arrivé à cet âge, il voudra être français, anglais, américain.

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. LXIX, a. 1, 4.

Pallavicini, *Histoire du Concile de Trente*, l. IX, ch. VIII.

J. Bellamy, *Sort des enfants morts sans baptême*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. II, pp. 364-366.

J. Didiot, *Morts sans baptême*, p. 23, Lille, 1896.

A. d'Alès, art. *Initiation chrétienne*, dans *Dict. Apol. de la Foi cathol.*, t. II, pp. 814-823

CHAPITRE VI

LA LITURGIE DU BAPTÊME

La liturgie actuelle du baptême comprend quatre parties : l'*admission* au baptême ; la *préparation* au baptême ; l'*administration* du baptême ; le *complément* du baptême.

L'admission au Baptême. — La première partie de la liturgie du baptême se passe *ad limen Ecclesiæ*, « sur le seuil de l'Église ». C'est afin d'indiquer que, de même que le baptême ouvre la porte du royaume de Dieu, de même il est la condition qu'il faut réaliser pour entrer dans le temple matériel du Seigneur.

Tout d'abord, on impose à l'enfant un nom, qui servira à désigner, en lui, l'homme nouveau, régénéré par la grâce.

Ensuite, on demande au candidat au baptême, ou plutôt à ceux qui le représentent, ce qu'ils veulent. Ils répondent qu'ils viennent chercher la foi, qui s'affirme par l'observation du double précepte de l'amour de Dieu et du prochain.

Le ministre fait alors un premier exorcisme, par le moyen d'une légère insufflation, pour montrer que le démon ne peut être chassé que par le souffle de Dieu, c'est-à-dire par l'Esprit-Saint. Déjà sous le coup de la grâce de l'Esprit-Saint, le candidat appartient à l'Église. En signe de cette prise de possession, le ministre le marque, sur le front, du signe de la croix ; pour la première fois, il prie pour lui, au nom de l'Église, en deux oraisons distinctes. Le prêtre donne au candidat un premier sacramental, qui est celui du sel, par lequel

l'Église demande, pour lui, la sagesse, c'est-à-dire la connaissance et l'amour des choses divines, qui entraîne le dégoût des choses de ce monde. L'effet de ce sacramental a pour conséquence la paix. Le ministre adresse à Dieu une nouvelle prière, pour le candidat, fait un nouvel exorcisme, le marque, sur le front, d'un nouveau signe de croix, adresse encore à Dieu une prière. A partir de ce temps, le candidat est admis au baptême. Le prêtre met l'extrémité de l'étole sur sa tête, et l'introduit dans l'Église[1].

La préparation au Baptême. — On se dirige vers les Fonts baptismaux. Pendant le trajet, le ministre du baptême récite, à haute voix, avec les parrain et marraine, le *Credo* et le *Pater*. Avant de procéder au baptême, le prêtre commence un nouveau cycle de cérémonies. Il débute par un exorcisme, qui se termine par le rite de l'ouverture des oreilles et des narines du candidat, rite symbolisant l'intelligence pratique et le goût des choses célestes, qu'il faudra conserver en dépit des attaques du démon. Ce rite est suivi de l'abjuration solennelle à Satan. Vient, en dernier lieu, l'administration du sacramental de l'Huile des catéchumènes, qui a pour effet de fortifier le candidat au baptême contre les attaques du démon. La préparation au baptême est terminée. C'est la partie

---

1. Les cérémonies de l'admission au baptême reproduisent celles de l'admission des adultes au catéchuménat. En dehors du cas de nécessité, l'Église primitive, avons-nous dit, n'administrait le baptême qu'aux adultes. A leur intention, elle avait prescrit un temps préalable d'instruction religieuse et de formation morale, appelé le catéchuménat. Mais, avant d'admettre un candidat au catéchuménat, elle le soumettait déjà à une première épreuve. Elle le confiait à un catéchète, qui était chargé de l'initier à la connaissance et à la pratique des commandements de Dieu. Lorsque l'évêque et le catéchète avaient jugé l'initiation suffisante, le candidat était admis au catéchuménat. La cérémonie commençait par un interrogatoire, dans lequel on lui demandait ce qu'il voulait. Puis l'évêque accomplissait trois actes : 1° un exorcisme, par manière d'insufflation; 2° l'imposition du signe de la croix, sur le front; 3° la donation du sel, en vue d'empêcher le retour au péché. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ch. ix, *L'initiation chrétienne*.

pénitentielle du rite. Le prêtre quitte l'étole violette pour prendre l'étole blanche, en vue de la cérémonie de la régénération baptismale qui va commencer[1].

L'administration du sacrement. — Cette cérémonie débute par les trois interrogations : « Croyez-vous en Dieu... Croyez-vous en Jésus-Christ... Croyez-vous au Saint-Esprit », à chacune desquelles l'adulte, ou les parrain et marraine, au nom de l'enfant, répondent : « Oui. » Cet usage, nous l'avons vu[2], est très ancien, et se trouve mentionné dans tous les sacramen-

---

1. Les cérémonies de la préparation au baptême rappellent celles que l'évêque accomplissait autrefois sur les catéchumènes. Admis à entrer dans l'Eglise, les catéchumènes prenaient part aux réunions chrétiennes, qui avaient pour but la lecture et l'explication des Écritures. Ils assistaient à l'Avant-Messe, où ce double exercice avait surtout lieu. Ils prenaient alors le nom d'*auditores*. Quand ils étaient suffisamment instruits des vérités chrétiennes et déjà formés à la pratique des vertus, ils pouvaient demander le baptême. On les inscrivait sur les registres de l'Église, et ils cessaient d'être *auditores*, pour devenir *competentes*. C'est de cette pratique que vient l'usage de donner un nom au candidat au baptême. Les compétents se préparaient alors au baptême par des prières plus nombreuses, par un jeûne continuel. Aujourd'hui encore, on demande à l'adulte qui va recevoir le baptême, de demeurer à jeun. De son côté, l'Église conviait les catéchumènes à des réunions, appelées « scrutins », où l'on vérifiait leur préparation, et où les fidèles étaient invités à faire leurs observations. Dans ces réunions, l'évêque soumettait les compétents à de nouveaux examens, qui consistaient en formules accompagnées de signes de croix, et complétées par l'imposition de ce signe sur le front des catéchumènes. L'exorcisme qui, dans notre liturgie actuelle, suit l'imposition du sel, doit être un vestige des exorcismes du catéchuménat. Dans ces réunions, l'instruction des catéchumènes était complétée par l'initiation officielle à l'Evangile, au Symbole et à l'Oraison dominicale. De là, dans notre liturgie actuelle, l'usage de la récitation, par le ministre et le baptisé ou ses parrain et marraine, du *Credo* et du *Pater*. Dans le dernier scrutin, celui du Samedi Saint, avait lieu le dernier exorcisme, qui était le plus solennel ; il était suivi du *mysterium apertionis*, de l'abjuration solennelle à Satan et de l'onction de l'Huile des catéchumènes. Notre liturgie actuelle a gardé cet exorcisme, ainsi que les trois rites qui le suivaient ; l'Huile qui sert à l'onction, continue d'être appelée l'Huile des catéchumènes. Cf. Dom Chardon, *Histoire du sacrement du Baptême*, 1re sect., 1re partie, *Du catéchuménat*, ch. I-IX. — J. Corblet, *Histoire du Baptême*, t. I, l. IX, *De la préparation au Baptême*. — L. Duchesne, *op. cit.*, pp. 298-308. — P. de Puniet, *Le catéchuménat*, dans *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, t. II, pp. 2579-2621.

2. Cf. *supra*, pp. 47-50.

taires. Ensuite, on demande au candidat s'il veut être baptisé. Le baptême est alors administré. Le prêtre verse l'eau baptismale sur la tête de celui qu'il baptise, à trois reprises, en forme de croix, pendant qu'il prononce les paroles sacramentelles.

Le complément du Baptême. — L'acte baptismal proprement dit est suivi de trois cérémonies d'un symbolisme très élevé. Le prêtre fait d'abord une onction, en forme de croix, avec du saint Chrême, sur le sommet de la tête du nouveau-baptisé. C'est pour signifier qu'il est oint de l'Esprit-Saint, et qu'il se trouve constitué le fils adoptif de Dieu. Après son baptême, le catéchumène recevait autrefois un vêtement blanc, qu'il portait pendant huit jours, en signe de son innocence reconquise. Ce rite a été conservé, d'une certaine façon, dans notre liturgie. Enfin, le prêtre remet un cierge au parrain et à la marraine, pour qu'ils le tiennent sur l'enfant. Pendant ce temps, il récite une prière où il explique le sens de ce dernier rite. Le nouveau-baptisé, dit-il équivalemment, devra désormais vivre comme un fils de lumière, en observant les commandements[1].

Quelques prescriptions relatives à la liturgie du Baptême. — 1. Il y a obligation grave, pour le ministre du baptême solennel, de ne conférer le sacrement qu'à un sujet pourvu au moins d'un parrain ou d'une marraine. D'après l'usage le plus communément suivi, le candidat au baptême est accompagné d'un parrain et d'une marraine. Il est défendu d'accepter plusieurs parrains ou plusieurs marraines proprement dits, afin ne ne pas multiplier les empêchements dirimants de parenté spirituelle. Pour être parrain ou marraine, dans le

1. L'onction de saint Chrême, qui suit le baptême, est celle que le prêtre faisait autrefois, avant de présenter le nouveau-baptisé à l'évêque, en vue de la confirmation. Celle-ci est aujourd'hui renvoyée : elle est remplacée par la remise d'un cierge allumé et la récitation d'une prière appropriée.

sens canonique de ce mot, il faut avoir l'usage de sa raison et être baptisé, être désigné par les parents ou par le curé, tout au moins toucher l'enfant au moment de l'ablution d'eau, avoir l'intention suffisante de remplir l'office de parrain ou de marraine. Ne peuvent être choisis pour cette fonction ni les hérétiques ou schismatiques, ni ceux qui auraient été frappés d'une sentence d'excommunication, ou qui seraient atteints de l'infamie de droit. Les parrain ou marraine ne doivent pas être les parents de l'enfant; l'époux ne peut être parrain de l'épouse. A ces conditions de validité, les parrain ou marraine doivent joindre certaines conditions de licéité. Ils doivent avoir atteint leur quatorzième année, connaître les éléments de la foi, ne pas avoir encouru l'excommunication pour délit notoire, ni l'infamie de fait. La charge de parrain ou marraine est interdite aux religieux ou religieuses, ainsi qu'aux clercs, constitués dans les Ordres sacrés[1].

A défaut des parents, le parrain ou la marraine sont tenus d'instruire le nouveau-baptisé sur les vérités et les préceptes du christianisme. Ils témoigneront, au besoin, de l'existence et de la validité du baptême conféré.

L'absence des parrain et marraine choisis par les parents n'est pas un motif suffisant pour retarder le baptême des nouveau-nés. Ils doivent alors se faire représenter par des personnes déléguées par eux, qui les remplacent pour la cérémonie du baptême, les obligations canoniques attachées par l'Église au titre de parrain et de marraine restant tout entières à la charge des parrain et marraine choisis par les parents[2].

2. En règle générale, et sauf exception motivée, les enfants

---

1. Cf. *Cod. J. C.*, can. 765-766.

2. Au temps où le catéchuménat était en vigueur, lorsqu'un adulte voulait recevoir le baptême, il devait commencer par trouver un chrétien qui voulût bien le présenter à l'évêque et se porter garant de ses bonnes dispositions. C'est de cet usage que vient l'institution des parrains. Cf. J. Corblet, *op. cit.*, t. I, p. 446.

doivent être portés à l'église et baptisés sur les Fonts baptismaux, pendant les premiers jours qui suivent leur naissance, avec toutes les cérémonies et prières indiquées par le Rituel.

Un décret de la S. C. des Sacrements, du 23 décembre 1912, décide que si, pour un motif de santé ou pour toute autre cause juste et raisonnable, l'enfant ne peut être porté à l'église, l'évêque pourra permettre que le baptême solennel, avec tous les rites et prières qui précèdent et suivent le baptême, soit conféré par le prêtre au domicile de l'enfant[1].

3. L'ondoiement est permis et même obligatoire, quand l'enfant se trouve en péril de mort. Hors le danger de mort, l'ondoiement peut-il être pratiqué ? Il est certain que le décret du 23 décembre 1912, cité plus haut, comporte, sinon l'interdiction, du moins l'ordre de réduire le plus possible la pratique de l'ondoiement, en dehors du péril de mort. Et, d'abord, dans le cas qui nous occupe, l'ondoiement ne peut être fait que par le prêtre, avec la permission de l'évêque. De plus, l'ondoiement ne pourra être permis par l'évêque que si, le baptême devant être conféré au domicile de l'enfant, pour un motif juste et raisonnable, des raisons locales s'opposent à l'administration du baptême solennel.

4. Si c'est le prêtre qui fait l'ondoiement, il devra, à moins que l'enfant ne soit à l'extrémité, accomplir, immédiatement après l'infusion d'eau, les rites post-baptismaux de l'onction du Chrême, de la tradition du linge et du cierge. Les cérémonies anté-baptismales, qui précèdent l'infusion d'eau, seront suppléées plus tard à l'église[2]. Si l'ondoiement est fait par un laïc, il consistera dans l'accomplissement du rite essentiel du baptême. Et, dans ce cas, il faudra suppléer, à l'Église, aux cérémonies qui précèdent et à celles qui suivent le baptême.

5. Le baptême solennel des hérétiques, comme celui des

---

1. Cf. *Act. Apostol. Sed.*, 30 décembre 1912.

2. Cf. *Rit. roman., Ordo baptismi parvulorum*, rubric. ultim. Cf. *Resp. ad Episc. Versal.*, du 23 janvier 1914, dans *Act. Apostol. Sed.*, 24 février 1914.

adultes, fait l'objet d'un règlement spécial, prévu par les Statuts de chaque diocèse. Le baptême des hérétiques doit être précédé de la cérémonie de l'abjuration.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Si l'Église avait primitivement institué le temps du catéchuménat, c'est qu'elle voulait être sûre que ceux qu'elle admettait au baptême, seraient fidèles à leurs promesses baptismales. Rien de plus sage que cette institution, qui permettait de donner aux premiers chrétiens un enseignement très complet, et plus encore de les habituer à la pratique des vertus. Ils étaient ainsi préparés à exposer et à défendre leur foi, et, avec le secours de la grâce de Dieu, ils savaient en témoigner jusqu'au martyre.

2° Les rites de l'ancien catéchuménat, comme du reste ceux qui, dans notre liturgie actuelle, constituent la préparation au baptême, avaient tous pour objet : 1° de *purifier* le cœur du catéchumène, par toute une série d'exorcismes; 2° d'*éclairer* son esprit, par l'initiation officielle à l'Évangile, au Symbole et à l'Oraison dominicale; 3° enfin de l'amener à *renoncer* à Satan et au monde et à se *donner* à Jésus-Christ, autrement dit à s'*immoler* dans une *offrande*, à se *sacrifier* avec Jésus-Christ.

La *purification*, l'*illumination*, le *sacrifice*, ou, d'une manière plus concrète, la *purification* et l'*illumination* accomplies en vue du *sacrifice*, ce sont là les trois actes auxquels se ramène toute cérémonie liturgique. C'est que ce sont les trois actes qui expriment le mouvement de la vie chrétienne, ou plus exactement, chacune des phases complètes de ce mouvement.

3° On donne au chrétien un nouveau nom qui servira à désigner, en lui, l'homme nouveau, engendré par le baptême, appelé à se développer pendant tout le cours de l'existence terrestre, et à mériter d'être glorifié avec le Christ dans la vie éternelle.

Choix d'auteurs à consulter. — Dom Chardon, *Histoire du sacrement du Baptême*, 1re sect., 1re partie, *Du catéchuménat*, ch. I-IX.

L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ch. IX, *L'initiation chrétienne.*

II

LA CONFIRMATION

Vivre, plus encore dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature, c'est lutter.

En effet, dès qu'il a atteint l'âge de raison, le chrétien est mis en demeure de professer courageusement sa foi, en bravant l'incrédulité méprisante, railleuse ou brutale des impies ; en triomphant du respect humain ou de la crainte, que peuvent lui inspirer les puissants de ce monde ; en secouant sa faiblesse ou sa timidité native, sa paresse à s'instruire ; en un mot, en luttant.

Aussi, le Christ n'a pas seulement institué le sacrement de baptême, qui nous fit naître à la vie de la grâce ; mais il a encore établi un autre sacrement, qui nous fit croître dans cette même vie, afin que nous soyons forts, et que nous puissions lutter avec fermeté, tous groupés, comme en une armée, sous son commandement, pour professer hautement notre foi.

C'est le sacrement de confirmation.

On l'appelle ainsi, à cause de son efficacité spéciale. On le définit : Le sacrement de la Nouvelle Loi, institué par le Christ, qui enrôle celui qui a été baptisé, dans la milice spirituelle du Christ, et qui le fortifie, par une grâce spéciale, pour qu'il puisse professer courageusement, dans le monde, la foi de son baptême ; en termes classiques : *Sacramentum Novæ Legis, a Christo institutum, per quod homo baptizatus*

deputatur ad spiritualem Christi militiam, et accipit robur ad audacter confitendum in mundo fidem Christi crucifixi, qui, ut Apostolus ait, Judæis est scandalum, Gentibus autem stultitia.

Nous diviserons ces *Leçons* sur la confirmation en six chapitres :

Chapitre I. — *L'institution de la confirmation.*
Chapitre II. — *Le rite de la confirmation.*
Chapitre III. — *Les effets de la confirmation.*
Chapitre IV. — *Le ministre de la confirmation.*
Chapitre V. — *Le sujet de la confirmation.*
Chapitre VI. — *La liturgie de la confirmation.*

CHAPITRE PREMIER

L'INSTITUTION DE LA CONFIRMATION

Il importe extrêmement de préciser d'abord la question que nous nous proposons de traiter. Les erreurs protestantes sur l'origine divine du sacrement de confirmation viennent toutes de l'ignorance du sujet. Nous serons amené assez naturellement à exposer cette erreur, et à rapporter les formules de la condamnation portée par le concile de Trente. Toutes choses ainsi éclaircies, nous n'aurons pas de peine à voir la preuve de l'institution divine de la confirmation dans le *Nouveau Testament* et dans la *Tradition des Pères*. Les *Théologiens scolastiques* ont surtout étudié le mode d'institution de ce sacrement. Nous rapporterons fidèlement leurs différentes conceptions, et nous les discuterons.

État de la question. — Si toute justification consiste en ce que l'Esprit-Saint vient habiter en notre âme, et la transforme pour l'adapter aux exigences de la divinité, il est évident que tous les sacrements indistinctement donnent ou affermissent en nous la présence de ce divin Esprit, qu'ils produisent ou développent en nous, non seulement les vertus infuses, mais encore les dons eux-mêmes.

Cependant, l'Esprit de Dieu peut être reçu en vue de différentes fins, autrement dit, l'Esprit de Dieu, venant en notre âme, peut produire des effets de grâce, qui ne sont pas nécessairement compris dans la grâce commune, ni dans telle

ou telle grâce sacramentelle. C'est ainsi que, le jour de la Pentecôte, les Apôtres, réunis en un même lieu, virent paraître comme des langues de feu, qui se partagèrent et se posèrent sur chacun d'eux. Ils furent remplis du Saint-Esprit. A partir de ce temps, ils se mirent à prêcher l'Évangile, avec un courage indomptable, aux ennemis du nom chrétien, à reprocher aux Juifs leur crime de déicide, à témoigner de la résurrection du Christ.

Le jour de la Pentecôte, les Apôtres reçurent le don du Saint-Esprit, sous un symbole visible, mais sans l'intermédiaire d'un sacrement. Or, la question est de savoir s'il existe un sacrement spécial, distinct en particulier du baptême, ayant pour effet de conférer une grâce de même nature que celle qui fut donnée, sans sacrement, aux Apôtres, le jour de la Pentecôte, une grâce appelée la plénitude de l'Esprit-Saint, parce qu'elle complète l'effet du baptême, parce qu'elle rend le chrétien adulte, en lui donnant l'aptitude à lutter contre les ennemis de la foi.

Avant toute recherche, remarquons que si, à l'origine, le don de l'Esprit-Saint a été accompagné de charismes, ce n'est pas à cause de ces charismes que l'Esprit-Saint peut être dit donné ou reçu[1]. Car ces faveurs sont données à certains fidèles, non pour leur propre sanctification, mais pour le

1. Incontestablement, à l'époque et dans les épisodes que nous font connaître les *Actes* des Apôtres, la venue de l'Esprit est d'ordinaire accompagnée de prodiges. Souvent, le sujet qui reçoit l'Esprit-Saint est averti ou instruit intérieurement, poussé par un instinct intérieur et sûr, doté d'une science extranaturelle, il annonce l'avenir, il est prophète. Cf. *Act.*, VIII, 29; X, 19; XI, 28. Ou bien il est entendu en plusieurs idiomes à la fois, *Act.*, II, 8; il parle des langues, *Act.*, II, 4; X, 46; XIX, 6; il a des visions, *Act.*, II, 17; VII, 55; il fait des miracles, *Act.*, IV, 30-31; VI, 5-8; XIII, 9-11; ou il en bénéficie, *Act.*, IX, 17; il lutte avec succès contre les mauvais esprits, *Act.*, VIII, 7. Parfois même, il se passe des phénomènes plus étranges ou plus grandioses : apparitions extraordinaires, *Act.*, II, 3; translation, *Act.*, VIII, 39; bruit de vent impétueux, *Act.*, II, 2; tremblement de maison, *Act.*, IV, 31. Bref, quand l'Esprit est communiqué, il se plaît à donner des signes extérieurs de sa présence : on les voit, on les entend, *Act.*, II, 32-33. Cf. Ch. Ruch, *La confirmation dans la sainte Écriture*, dans *Dict. de Théol. cath.*, art. *Confirmation*, t. III, pp. 986-987.

bien de l'Église; elles peuvent être quelquefois accordées à des pécheurs, sans que leur âme devienne pour cela le temple de l'Esprit-Saint. Fréquents à l'origine de l'Église, les charismes sont devenus, par la suite, de plus en plus rares, sans avoir disparu tout à fait. Aussi, lorsqu'on traite du sacrement de confirmation, doit-on les laisser de côté [1].

Les erreurs protestantes. — Logiquement, en vertu de sa théorie sur la justification par la foi seule, Luther devait être amené à rejeter tous les sacrements. Il crut qu'il était sage de procéder graduellement. En 1520, dans le *Sermon sur le Nouveau Testament,* il reconnaît encore les sept sacrements. Mais, la même année, dans le *Prélude à la captivité de Babylone*, il n'en admet plus que trois : le baptême, la pénitence, la cène. Et il s'attaque particulièrement au sacrement de confirmation. Sans doute, écrit-il, il est vrai que les Apôtres imposaient les mains aux fidèles, pour leur conférer les dons de l'Esprit; mais les grâces qui étaient attachées à ce rite étaient des charismes, des grâces extraordinaires, dont l'Église, depuis longtemps, a perdu le souvenir. Si les évêques ont précieusement conservé le droit de remplir une fonction analogue, c'est pour rehausser ainsi, par l'éclat d'une cérémonie purement extérieure, le prestige de leur ministère, et se donner une apparence d'occupation utile et sérieuse. Ces propos suffisent à montrer que Luther se trompe sur l'objet précis du sacrement de confirmation. Il accepte toutefois que l'on conserve la pratique de ce rite, à condition de le débarrasser des traditions inutiles, superstitieuses ou contraires à l'Écriture, et surtout de le dénuer de tout caractère sacramentel.

La pratique de la confirmation ainsi entendue fut, en effet, maintenue par les premiers réformateurs. Aujourd'hui, dans les églises luthériennes, la confirmation est toujours en usage. C'est une cérémonie religieuse dans laquelle celui qui

---

1. Cf. L. Billot, *De confirmatione*, th. XXXI.

a été baptisé dans son enfance, renouvelle et confirme, en présence de l'Église assemblée, la profession de foi qui a été faite et les engagements qui ont été pris en son nom par ses parents, par ses parrain et marraine. Cette solennité est précédée d'un examen sur la doctrine chrétienne, devant un jury composé des pasteurs et, du moins ordinairement, des membres du consistoire. L'âge requis pour la confirmation est fixé généralement à quatorze ans accomplis. Seuls, les pasteurs régulièrement ordonnés et institués peuvent donner la confirmation, c'est-à-dire sans doute confirmer ceux qui ont été baptisés dans leur vocation de chrétien, et prononcer leur admission solennelle et définitive au nombre des membres de l'Église[1].

Calvin attaqua, avec beaucoup moins de ménagement que Luther, la doctrine catholique de la confirmation. Les effets sacramentels de la confirmation, prétendait-il, sont identiques à ceux du baptême, et c'est un sacrilège de vouloir pratiquement les disjoindre[2]. A l'origine, selon lui, la confirmation n'était qu'une simple bénédiction, prononcée sur les enfants, lorsque, parvenus à l'âge de discrétion, ils étaient convoqués à une cérémonie spéciale pour confirmer la foi de leur baptême[3]. Une telle cérémonie n'est pas sans offrir de précieux avantages, ajoute Calvin, et ce serait tout gain de la maintenir dans l'Église réformée[4].

---

1. Cf. R. Cuvier, *La confirmation*, Paris, 1842.

2. *Institution chrestienne*, l. VI, ch. xix, § 8 : « Toutefois regardons encore de plus près combien de monstres nourrit cette huile. Ces engraisseurs disent que le sainct Esprit est donné au baptême pour innocence et en la confirmation pour augmentation de grâces, qu'au baptême nous sommes régénérés à vie et en la confirmation nous sommes armés pour batailler. Et tellement n'ont nulle honte qu'ils nient le baptême estre bien parfait sans la confirmation. O perversité ! »

3. Cf. P. Bernard, *La confirmation chez les protestants*, dans *Dict. de Théol. cath.*, art. *Confirmation*, t. III, pp. 1082-1088.

4. Les anglicans reconnaissent que la confirmation est un signe extérieur de grâce spéciale. Mais, comme il manque à la confirmation, disent-ils, la certitude de l'institution par le Christ, et qu'elle n'est pas nécessaire pour le salut, elle doit être maintenue en dehors du nombre des sacrements. Cf. L. Marchal, *La*

La condamnation portée par le concile de Trente. — Après la VI[e] session, les Pères du concile abordèrent le sujet des sacrements en général, du baptême et de la confirmation[1]. Dès la seconde congrégation générale, les erreurs des protestants sur les matières qui devaient être définies à la VII[e] session, furent exposées. On leur en attribuait quatre, sur la confirmation : 1° elle n'est pas un sacrement; 2° elle a été instituée par les Pères, et n'a pas la promesse de la grâce de Dieu; 3° elle est une vaine cérémonie, et, autrefois, elle n'était qu'une catéchèse, dans laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence, rendaient compte de leur foi devant l'Église; 4° le ministre de la confirmation n'est pas l'évêque seul, mais n'importe quel prêtre.

Ces erreurs furent discutées, en huit congrégations particulières, par les théologiens, puis, en une douzaine de congrégations générales, par les Pères du concile. Trois canons furent rédigés sur la confirmation, qui furent soumis aux Pères du concile, en une nouvelle congrégation générale. Le texte reçu fut publié, en séance solennelle, le 3 mars de l'année 1547. Le premier canon définissait la sacramentalité de la confirmation contre les théories de Luther et de Calvin[2]; le second canon déclarait que l'onction de saint Chrême fait partie du sacrement, et qu'elle a une efficacité spéciale, qui lui vient du Saint-Esprit[3]; le troisième canon, sur lequel nous reviendrons plus loin, affirmait que l'évêque seul est le ministre ordinaire de la confirmation. Quant à la question de l'institution divine, les Pères du concile estimèrent qu'elle

---

confirmation dans l'Église anglicane, dans *Dict. de Théol. cathol.*, art. *Confirmation*, t. III, pp. 1079-1082.

1. A. Theiner, *Acta genuina Concilii Tridentini*, t. I, post. sess. VI

2. Denz., 871 : *Si quis dixerit confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi, fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant : A. S.*

3. *Ibid.*, 872 : *Si quis dixerit, injurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt : A. S.*

était suffisamment résolue par le premier canon des sacrements en général[1].

La sainte Écriture. — Les Samaritains, est-il raconté dans les *Actes* des Apôtres, s'étaient attachés au magicien Simon, parce que, depuis longtemps, il les avait séduits par ses enchantements. Mais, quand ils eurent cru à Philippe, qui leur annonçait le royaume de Dieu et le nom de Jésus-Christ, hommes et femmes se firent baptiser. Cependant, l'Esprit de Dieu n'était pas encore descendu sur eux. Les Apôtres, poursuit le récit, « ayant appris que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, y envoyèrent Pierre et Jean. Ceux-ci, arrivés chez les Samaritains, prièrent pour eux, afin qu'ils reçussent le Saint-Esprit. Car il n'était encore descendu sur aucun d'eux; ils avaient seulement été baptisés, au nom du Seigneur Jésus. Alors Pierre et Jean leur imposèrent les mains, et ils reçurent le Saint-Esprit[2] ».

Plus tard, saint Paul intervint dans des circonstances assez semblables. « Paul, après avoir parcouru les hautes provinces, arriva à Éphèse. Ayant rencontré quelques disciples, il leur dit : Avez-vous reçu le Saint-Esprit, quand vous avez cru? Ils lui répondirent : Nous n'avons pas même entendu dire qu'il y ait un Saint-Esprit. — Quel baptême avez-vous donc reçu? demanda Paul. Ils dirent : Le baptême de Jean. — Paul dit alors : Jean a baptisé du baptême de pénitence, en disant au peuple de croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire en Jésus. Ayant entendu ces paroles, ils se firent baptiser au nom du Seigneur Jésus. Lorsque Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux, et ils se mirent à parler des langues et à prophétiser. Ils étaient environ douze en tout[3]. » Ainsi, d'après l'auteur des *Actes*, Pierre et Jean, puis Paul, ont donné l'Esprit-Saint.

---

1. Le premier canon des sacrements en général définit que tous les sacrements de la Nouvelle Loi ont été institués par Notre-Seigneur. Cf. Denz., 844.
2. *Act.*, viii, 14-17.
3. *Act.*, xix, 1-7.

La grâce particulière donnée aux Samaritains et aux Éphésiens fut aussi concédée au centurion Corneille et à sa famille. Pendant que Pierre parlait, lit-on dans les *Actes*, le centurion Corneille, ses parents et ses amis intimes, tous de la Gentilité, reçurent le Saint-Esprit, et se mirent à parler en langues, tellement que Pierre s'écria : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ces hommes qui ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous[1] ? » La faveur accordée aux Samaritains et aux Éphésiens n'était donc pas une grâce réservée à quelques-uns : c'était un don communiqué à tous ceux qui croyaient au Messie, faisaient pénitence, et, le plus souvent du moins, avaient déjà reçu le baptême.

Quelle est la nature de ce don?

C'est une grâce distincte de celle qui est donnée par le baptême. L'histoire de la conversion des Samaritains le montre bien. Ils ont été baptisés par le diacre Philippe. Mais quelque chose leur manque, qu'il n'a pu leur donner. Ce quelque chose, le baptême l'appelle comme son complément. Pierre et Jean viennent tout exprès de Jérusalem : ils imposent les mains aux Samaritains, et leur donnent le Saint-Esprit. Ici, ministre, cérémonie, effets sont différents. De même, à Éphèse, Paul instruit les douze disciples. Ils sont baptisés au nom du Seigneur Jésus. Le baptême est donné, et sans doute il a produit son effet. Paul impose les mains sur eux et leur donne l'Esprit-Saint. La distinction des deux effets est nettement marquée. Corneille et les siens reçoivent le don du Saint-Esprit, pendant que Pierre parle, avant leur baptême. Ainsi, le don de l'Esprit-Saint est une grâce distincte de celle qu'accorde l'ablution baptismale. Toutefois, les deux faveurs s'appellent logiquement, et, d'ordinaire, elles se suivent chronologiquement. L'initiation chrétienne n'est complète qu'après la réception du don de l'Esprit-Saint. Ce n'est pas que le baptême n'ait pas déjà conféré

1. *Act.*, x, 44-46.

l'Esprit-Saint, mais il n'a pas produit ce don spécial, que le néophyte réclame, pour être chrétien parfait.

Le don du Saint-Esprit est, le plus souvent, chez les premiers chrétiens, accompagné de charismes. Les Éphésiens, et sans doute aussi les Samaritains, reçoivent les dons de glossolalie et de prophétie. De même, Corneille et tous ceux de sa famille. Mais ce n'est là qu'une conséquence, un signe extérieur, qui marque la venue de l'Esprit-Saint. Le don de l'Esprit-Saint consiste avant tout dans la communication d'une grâce particulière de force, qui permet au nouveau-baptisé de rendre témoignage au Messie, sans crainte, ni respect humain. En effet, les *Actes* nous présentent, comme remplis de l'Esprit de Dieu, non seulement les douze disciples du Sauveur, mais les principaux membres de l'Église naissante : Étienne, Philippe, Corneille, Paul. Or, de même que les Apôtres, tous se mettent à annoncer la parole de Dieu avec le plus grand courage. Étienne rend témoignage par la force de ses discours[1]; Philippe prêche le Christ avec le plus grand zèle[2]; Corneille glorifie Dieu[3]; Paul est choisi pour porter le nom de Jésus devant les nations[4]. Ainsi, quand l'Esprit-Saint est donné, c'est avant tout pour communiquer la force de rendre témoignage devant les hommes, au Christ et à Dieu. Voilà bien ce qui caractérise le don de l'Esprit-Saint.

Ajoutons que, en dehors des cas plus solennels et extraordinaires où Dieu intervient directement, c'est par des intermédiaires que l'Esprit-Saint est donné. Les dispensateurs de l'Esprit-Saint ne sont pas les premiers venus, ce sont les Apôtres. A Samarie, le diacre Philippe, bien qu'il soit tout rempli de l'Esprit de Dieu, n'impose pas les mains; et le récit donne bien à entendre que, s'il ne le fait pas, c'est qu'il ne

1. *Act.*, VI, 10.
2. *Ibid.*, VIII.
3. *Ibid.*, X, 46.
4. *Ibid.*, IX, 15.

le peut pas[1]. De même, dans les cas exceptionnels, lorsque Dieu agit seul et qu'il y a prodige, l'Esprit vient sans qu'aucun rite soit accompli. Mais, d'ordinaire, il est donné par l'imposition des mains, et ce geste semble avoir une réelle efficacité. Prononce-t-on quelque formule pour donner au rite sa vertu? On lit, dans les *Actes*, que Pierre et Jean ont prié avant d'imposer les mains aux Samaritains. Était-ce pour attirer l'Esprit ou pour le communiquer?

Donc, si l'on s'en rapporte aux récits des *Actes*[2], il faut admettre que, dès les premiers temps du ministère apostolique, le rite de l'imposition des mains est en usage dans la Palestine et à Éphèse. En principe, ce rite n'est accompli que sur ceux qui ont été baptisés. Il est réservé aux Apôtres. Par ce rite, l'Esprit de Dieu est donné aux nouveau-baptisés,

---

1. Ananie n'a-t-il pas, lui aussi, donné l'Esprit-Saint par l'imposition des mains? Cf. *Act.*, IX, 17-19. On l'a dit, sans le démontrer. Nous ne savons pas pourquoi le disciple envoyé vers Paul lui imposa les mains.

2. Pour établir l'existence de la confirmation dans les temps apostoliques, il nous a suffi de consulter les *Actes* des Apôtres. Ce n'est pas que d'autres témoignages ne puissent être invoqués. On lit, par exemple, dans l'épître à Tite, cette affirmation de l'apôtre saint Paul : « Selon sa miséricorde, Dieu nous a sauvés par un bain de régénération et de rénovation de l'Esprit-Saint. » *Tit.*, III, 5. Ce texte ne fait-il pas allusion à deux effets de grâce distincts, et même à deux rites différents, dont le premier seul, l'ablution d'eau, est mentionné, et dont le second, l'imposition des mains, est sous-entendu. L'épître aux Hébreux est plus explicite. L'auteur se plaint de ce que les destinataires de sa lettre, chrétiens depuis longtemps, et qui devraient être des « hommes faits », des « maîtres », capables de comprendre la doctrine de justice, sont redevenus des « petits enfants », au point qu'il faut qu'on leur apprenne « les premiers rudiments des oracles de Dieu », « l'enseignement élémentaire sur le Christ ». Il s'agit, sans doute, des vérités dont la connaissance était donnée aux catéchumènes ou aux néophytes. Ces notions « fondamentales », l'auteur ne croit pas qu'il soit nécessaire de les exposer longuement, parce que les destinataires de l'épître peuvent se les rappeler. Il se contente d'énumérer quelques-unes de ces doctrines fondamentales. Il mentionne « l'abandon des œuvres mortes et la foi en Dieu, la doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement ». *Hebr.*, V, 11; VI, 1-2. Quelle est cette imposition des mains, rite lié au baptême très intimement, sans toutefois se confondre avec lui, rite que l'on enseigne aux aspirants? Il n'y a pas à s'y tromper : c'est bien une imposition des mains, analogue à celle que décrivent les Actes. Cf. Ch. RUCH, *loc. cit.*, p. 1006.

et tous sont appelés à le recevoir, moyennant certaines dispositions : il leur communique la force de rendre témoignage au Christ. Ne sont-ce pas là autant de traits qui caractérisent le sacrement de confirmation[1]?

Il reste, il est vrai, à établir l'institution divine de ce rite. La plupart des théologiens se contentent de faire un raisonnement. Les *Actes*, disent-ils, présentent l'existence d'un rite qui signifie et produit une grâce spéciale. Or, un tel rite n'a pu être inventé par les Apôtres : ils étaient trop instruits des paroles du Sauveur, trop respectueux de ses recommandations pour avoir eu une telle initiative. Donc ce rite a Jésus pour auteur[2]. Sans doute, il n'y a pas, dans les Évangiles, un seul endroit où Jésus ait parlé formellement du sacrement de confirmation[3]. Mais la Tradition n'est-elle pas là pour nous communiquer les données dogmatiques qui ne sont pas dans l'Écriture?

Il est permis cependant de se demander si nos Évangiles ne contiennent aucune trace de l'institution directement divine de la confirmation. Un jour, s'adressant aux douze Apôtres, Jésus avait dit : « Vous serez mes témoins en Judée, en Samarie, et sur toute la surface de la terre : aussi, recevrez-vous la puissance de l'Esprit[4]. » De même, à la dernière cène, il leur avait promis l'Esprit, qui « les guiderait dans toute la vérité[5] ». Aux pèlerins d'Emmaüs, il avait dit qu'il allait leur envoyer le don promis, pour qu'ils aient la

---

1. A ce sujet, un théologien peu suspect de partialité en faveur du dogme catholique, a écrit : « A l'époque où l'auteur des *Actes* écrit, on considère comme un privilège réservé à des personnes de choix, le pouvoir de communiquer l'Esprit par l'imposition des mains..... Et, ce don de l'Esprit étant tenu pour un complément du baptême, nous possédons là les points de départ pour le futur *sacramentum confirmationis.* » Cf. H.-J. *Holtzmann, Lehrbruch der neutestamentlichen Theologie*, t. I, p. 382, Fribourg et Leipzig, 1897.

2. Cf. P. de Augustinis, *De re sacramentaria*, t. I, p. 419, Rome, 1887.

3. Cf. P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, p. 283, Fribourg-en-Brisgau, 1891.

4. Luc., xxiv, 48-49.

5. Joan., xvi, 13.

force de témoigner en faveur de sa passion et de sa résurrection[1]. Ailleurs, il avait promis le même Esprit à tous ceux qui le lui demanderaient[2]. Et ce que le Maître avait promis, dans ces circonstances, ce n'était pas l'Esprit qui devait créer le disciple, infuser la vie nouvelle, remettre les péchés : c'était l'Esprit qui donnerait la force de rendre témoignage au Christ, sans crainte ni respect humain, dans la mesure où les circonstances l'exigeraient. Ce que le Christ avait promis, c'était, en définitive, un effet spirituel, distinct de celui que devait produire l'ablution d'eau. Or, on peut soutenir que le Sauveur, en faisant cette promesse, ratifiait d'avance le don de l'Esprit, sous toutes les formes, et par suite, la confirmation. Il n'est pas nécessaire qu'il ait parlé, avant sa mort, de l'imposition des mains, ni qu'il y ait fait allusion. Il suffit qu'après sa disparition, les Apôtres aient appris, par les charismes ou par toute autre manifestation divine, qu'au moment où s'accomplissait ce geste, la promesse de Jésus s'exécutait. Le Christ glorifié aurait complété l'œuvre du Christ historique : il y aurait eu une institution en deux actes : promesse du don et approbation du rite[3].

Mais peut-être ne faut-il voir, dans les textes de la promesse, et dans les premières communications de l'Esprit-Saint par l'imposition des mains, que la promulgation du sacrement de confirmation, et faut-il, à la suite de plusieurs Pères[4], placer l'institution de ce même sacrement dans un rite bien autrement significatif. En effet, le don que le Sauveur avait annoncé, c'était quelque chose de semblable à ce qui lui était arrivé le jour de son baptême. Jésus, selon les Synoptiques, n'était pas encore sorti de l'eau, quand

---

1. Luc., xxiv, 46-49.
2. *Ibid.*, xi, 13.
3. Cf. P. Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, pp. 278-279. — Ch. Ruch, *La confirmation dans la sainte Écriture*, dans *Dict. de Théol. cath.*, art. *Confirmation*, t. III, pp. 1024-1025.
4. Notamment saint Optat de Milève, et saint Cyrille de Jérusalem. Cf. *infra*, pp.135-136.

l'Esprit descendit sur lui, sous la forme d'une colombe, pour le sacrer officiellement Messie. L'ablution d'eau et l'onction de l'Esprit-Saint apparaissent comme deux opérations réellement et chronologiquement distinctes. De même que nous avons distingué, dans le baptême de Jésus, le premier baptême chrétien, de même ne faudrait-il pas reconnaître, dans l'onction de l'Esprit de Dieu, la première confirmation? Sans doute, l'ablution d'eau et l'onction de l'Esprit sont deux opérations intimement unies, dont la seconde complète la première, au point que Jean-Baptiste a pu désigner le tout d'une seule expression : baptiser dans le Saint-Esprit[1]. Mais le baptême et la confirmation n'ont-ils pas toujours été en relation très étroite, si bien que l'Église n'a jamais cessé d'enseigner que l'on n'était chrétien parfait qu'après la réception de la confirmation, si bien que, dès le début du christianisme, et pendant longtemps, on a estimé que le baptême devait être complété immédiatement par la confirmation? Oui, Jean-Baptiste appelle le tout : baptiser dans le Saint-Esprit. Mais justement cette formule ne signifie-t-elle pas plus que d'ordinaire on ne lui fait signifier? Qu'elle est étrange cette expression, si elle énonce seulement le baptême d'eau, qui remet le péché par la communication de la grâce sanctifiante, et donc par la communication de l'Esprit-Saint! Mais ce n'est pas là cette onction spéciale de l'Esprit-Saint, que l'expression semble particulièrement viser. Comme elle se comprend bien, au contraire, si on la considère comme une formule qui indique, en un raccourci hardi, et l'ablution d'eau pour la rémission des péchés par la communication ordinaire de l'Esprit-Saint, et aussi cette onction spéciale de l'Esprit-Saint, qui fait du nouveau chrétien le témoin du Messie! Sans doute, si, au baptême de Jésus, il y eut l'ablution d'eau, il n'y eut pas l'onction de l'huile, pas plus du reste que l'imposition des mains; mais il y eut

1. Matth., III, 12. — Marc., I, 7. — Luc., III, 16. — Joan., I, 34.

l'onction spirituelle, manifestée par la descente de la colombe et par les paroles venues du ciel. Lorsque cette onction spirituelle dut être donnée, sans aucun de ces signes extérieurs qui l'avaient manifestée au baptême du Christ, ou par ces signes qui la manifestèrent, le jour de la Pentecôte, il convenait qu'elle fût symbolisée, et même produite, par l'imposition des mains ou par l'onction de l'Huile, ou bien par l'un et l'autre rite.

La Tradition des Pères. — Les Apôtres avaient imposé les mains après le baptême pour communiquer aux nouveaux chrétiens le don du Saint-Esprit. Leurs successeurs les imitèrent. Ils considérèrent, eux aussi, le baptême et la confirmation comme deux rites distincts et séparables; mais ils durent les célébrer le plus souvent immédiatement l'un après l'autre, selon la pratique apostolique. Il en résulta que les deux rites parurent ne former qu'une même cérémonie, que l'on désigna d'un seul nom, le nom de baptême. Aussi, la Tradition des deux premiers siècles mentionne peu la confirmation. Quelques passages méritent pourtant d'être relevés. Saint Clément de Rome, énumérant les vertus et les grâces reçues par l'Église de Corinthe, cite « la pleine infusion du Saint-Esprit[1] ». Dans le *Pasteur*, l'ange de la pénitence rappelle à Hermas qu'il a été « confirmé, fortifié par l'Esprit[2] ». C'est « par le bain de la pénitence et de la gnose de Dieu », qui est fait pour réparer l'iniquité des peuples de Dieu, que nous avons cru, affirme saint Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon*. Ce « bain de la pénitence et de la gnose de Dieu » n'est-il pas le bain de régénération et de rénovation de l'Esprit-Saint, enseigné par saint Paul, dans l'épître à Tite, et où nous avons vu une allusion au baptême et à la confirmation[3] ? Saint Irénée écrit que le Saint-Esprit

1. *Ad Cor.*, II, 2.
2. HERM., Simil. IX, I, 2.
3. *Dial.*, XIV. Cf. *supra*, p. 129, note 2.

est donné non au moyen de la magie, comme le prétendait Simon, mais par l'imposition des mains[1].

Au IIIe siècle, la doctrine de la confirmation prend une place importante dans la littérature chrétienne. L'église de Rome, comme les autres églises apostoliques, comme l'église d'Afrique, affirme Tertullien, dans le *De præscriptione,* « fait renaître ses enfants dans l'eau ; elle les revêt du Saint-Esprit; elle les nourrit de l'eucharistie[2] ». Et, dans le *De Baptismo :* « Quand nous sommes sortis du bain, rapporte-t-il, nous recevons une onction d'Huile bénite, selon le rite de l'Ancien Testament, qui ordonnait d'oindre tous les prêtres... Cette onction, qui est faite sur notre chair, a un retentissement dans notre âme..... *Ensuite, on nous impose les mains pour nous bénir, en invoquant et en invitant le Saint-Esprit.....* C'est un souvenir du vieux rite, par lequel Jacob bénit les enfants de Joseph, Éphraïm et Manassé, en leur imposant les mains. Alors, le Saint-Esprit descend du Père sur nos corps, purifiés et bénis [3].; » Dans le *De resurrectione carnis,* le même auteur écrit cette phrase célèbre, qu'il faut encore citer, à propos de la confirmation : « La chair est lavée pour que l'âme soit purifiée; la chair est ointe, pour que l'âme soit consacrée; la chair est marquée du signe de la croix, pour que l'âme soit fortifiée; la chair reçoit l'imposition des mains, pour que l'âme soit illuminée par le Saint-Esprit[4]. » Que, d'après Tertullien, l'onction conférée entre l'ablution et l'imposition des mains, fasse partie du baptême ou de la confirmation, il importe peu pour la thèse que nous soutenons en ce moment; ce qui est certain, c'est que, au temps de Tertullien, il existait, en Afrique, comme à Rome et dans toutes les églises apostoliques, un rite distinct du rite baptismal, spécialement institué pour communiquer le Saint-Esprit.

---

1. *Hær.*, l. I, XXIII, 1.
2. *De præscriptione,* XXXVI.
3. *De Baptismo,* VII-VIII.
4. *De resurrectione carnis,* VIII.

Saint Cyprien est plus précis. « Ce n'est pas par l'imposition des mains, qui communique le Saint-Esprit, écrit-il, que se fait la régénération chrétienne : c'est par le baptême[1]. » L'Esprit-Saint, ajoute-t-il, est donné par l'imposition des mains de l'évêque; c'est le sceau du Seigneur, *signaculum dominicum,* c'est-à-dire le rite qui complète, qui scelle le rite baptismal[2]. La querelle des rebaptisants fournit au saint évêque une nouvelle occasion d'affirmer la distinction des deux rites. A Rome, on se contentait d'imposer les mains aux individus qui, baptisés dans l'hérésie, demandaient à entrer dans la véritable Église[3]. Saint Cyprien répondit que l'imposition des mains était sans efficacité, si elle n'était précédée du vrai baptême, et donc puisqu'il fallait renouveler le baptême, il fallait aussi renouveler la confirmation[4].

A partir du IVe siècle, les témoignages sont de plus en plus abondants.

En Occident, saint Optat de Milève voit dans le baptême de Notre-Seigneur, en premier lieu, l'ablution d'eau; en second lieu, l'onction spirituelle transmise par le Père sous la forme d'une colombe pour sacrer officiellement le Messie; en troisième lieu, la voix du Père qu'il fait entendre comme pour tenir lieu de l'imposition des mains[5]. Ainsi, au Sauveur

---

1. Epist. LXXIV, 7, *éd.* HARTEL.

2. Epist. LXXIII, 9.

3. Il n'est pas sûr que l'imposition des mains, pratiquée à Rome sur les hérétiques, fût la confirmation; il est probable que c'était le sacrement de pénitence. Les deux sacrements avaient alors le même Rituel : une imposition des mains et une prière; ils ne différaient que par la formule de la prière. Cf. *infra*, p. 159, note 2.

4. Epist. LXXII, 1.

5. *De schism. donatist.*, l. IV, VII; *P. L.*, 1040 : *Descendit [Christus] in aquam, non quia erat quod in Deo mundaretur, sed superventurum oleum aqua debuit antecedere, ad mysteria initianda et ordinanda, et implenda baptismatis : lotus, cum in Joannis manibus haberetur, secutus est ordo mysterii, et complevit Pater quod rogaverat Filius et quod nuntiaverat Spiritus Sanctus. Apertum est cælum Deo Patre ungente, spiritale oleum statim in imagine columbæ descendit, et insedit capiti ejus, et perfudit oleo, unde cœpit dici Christus, quando unctus est a Deo Patre; cui, ne manus*

est donné non seulement l'ablution d'eau, mais encore le complément de l'ablution d'eau. A l'imitation du Christ, poursuit saint Optat, les chrétiens reçoivent le baptême et son complément ou l'onction de Chrême. Et ce second rite a une efficacité spéciale, que les donatistes nient sottement, lorsqu'ils cherchent à renouveler non seulement le baptême, mais en outre l'onction de Chrême, *confectum jam Chrisma*[1].

L'auteur du *De sacramentis* enseigne que l'immersion baptismale est suivie du « sceau spirituel », *signaculum spiritale;* car le baptême demande un complément, qui est la communication des sept dons du Saint-Esprit[2]. Saint Ambroise écrit, de son côté, dans le *De mysteriis*, qu'au sortir des Fonts baptismaux, le néophyte est marqué du *signaculum spiritale,* et qu'ainsi il est « confirmé » par le Christ[3].

A Décentius, l'évêque de Gubbio, qui l'avait consulté, le pape Innocent Ier cite la coutume ecclésiastique, d'après laquelle l'évêque donne aux enfants, après leur baptême, la « consignation », ou l'onction du saint Chrême, pour leur communiquer l'Esprit-Saint[4]. En plusieurs de ses écrits, saint Augustin traite soit de l'imposition des mains, qui confère l'Esprit-Saint, soit de l'onction visible de l'Huile, qui produit l'onction invisible de l'Esprit-Saint. Il appelle l'imposition des mains et l'onction, un sacrement[5]. Dans un de

---

impositio defuisse videretur, vox audita est Dei de nube dicentis : « Hic est Filius meus... »

1. *Ibid.*, l. VII, IV : *Oleum enim simplex est, et nomen suum et proprium habet : confectum jam chrisma vocatur, in quo est suavitas, quæ cutem conscientiæ mollit, exclusa duritia peccatorum : quæ animum innovat lenem : quæ sedem Spiritui Sancto parat, ut invitatus illic, asperitate fugata, libenter inhabitare dignetur.*

2. *De Sacramentis*, l. III, 8 ; *P. L.*, XVI, 434 : *Sequitur spiritale signaculum quod audistis hodie legi : quia post fontem superest ut perfectio fiat; quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, Spiritus sapientiæ et intellectus, Spiritus consilii atque virtutis, Spiritus cognitionis atque pietatis, Spiritus sancti timoris : septem quasi virtutes Spiritus.*

3. *De mysteriis*, 42.

4 Denz., 98.

5. *In epist. Joan.*, tract. III, 5 ; *P. L.*, XXXV, 2000 : *Unctio spiritualis ipse*

ses sermons, saint Léon le Grand rappelle aux fidèles qu'ils ont reçu « l'onction du salut et le sceau de la vie éternelle[1] ». Un auteur anonyme du v^e^ siècle, dans une homélie sur la Pentecôte, établit un parallèle entre le baptême et la confirmation, où il marque la distinction des deux rites et la diversité des effets : « Dans le baptême, écrit-il, nous naissons à la vie chrétienne : après le baptême, nous sommes affermis pour le combat; dans le baptême nous sommes lavés : après le baptême, nous sommes fortifiés. La confirmation arme et dispose en vue des combats de ce monde. L'Esprit-Saint venant en nous, nous sommes illuminés par le don de sagesse, édifiés, consommés[2]. »

En Orient, c'est surtout saint Cyrille de Jérusalem qui, vers le milieu du IV^e^ siècle, témoigne en faveur de l'existence et de l'origine du sacrement de confirmation. Le sacrement, saint Cyrille le décrit dans la XVII^e^ catéchèse. S'adressant aux catéchumènes, il leur dit : « Quand vous viendrez recevoir le baptême, n'oubliez pas l'Esprit-Saint; il s'apprête à marquer votre âme : il vous donnera le sceau, σφραγῖδα, qui fait trembler les démons... il vous armera pour le combat... il vous donnera la force... l'Esprit-Saint sera votre gardien et votre défenseur, il veillera sur vous comme sur son propre soldat[3]. » Dans le XXI^e^ catéchèse, où il traite directement de

---

Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. Hanc unctionem Christi dicit [*Joannes*] *omnes qui habent, cognoscere malos et bonos; nec opus esse ut doceantur, quia ipsa unctio docet eos.* Cf. *ibid.*, tract. VI, 10, où la communication de l'Esprit-Saint est attribuée au rite de l'imposition des mains.

1. Serm. XXIV, VI; *P. L.*, LIV, 207.

2. Cf. *Max. biblioth. vet. Patr.*, t. VI, p. 649 : *In baptismo regeneramur ad vitam : post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo alimur* [*abluimur*] *: post baptismum roboramur... Confirmatio armat et instruit ad agones mundi hugus et prælia... Per Spiritum Sanctum dono sapientiæ spiritualis illuminamur, ædificamur..., consummamur.* Ce texte a été frauduleusement inséré par l'auteur des *Fausses Décrétales*, dans la lettre qu'il prête au pape Melchiade († 314). Cf. *P. L.*, CXXX, 240. Saint Thomas, ignorant le subterfuge, l'a utilisé comme venant de ce pape. Cf. *Sum. theol.*, III, q. LXXII, a. 1.

3. Catéch. XVII, XXXV-XXXVII.

la confirmation, saint Cyrille expose le rite sacramentel et son origine divine. A l'imitation du Christ, dit-il aux catéchumènes, qui, après son baptême au Jourdain, reçut le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, vous serez, au sortir de la piscine sainte, oints du Chrême sensible, symbole de celui par lequel fut oint le Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint. Veillez donc à ne pas vous représenter ce Chrême comme un symbole vide. Comme le pain de l'eucharistie, après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus un pain ordinaire, mais le corps du Christ ; de même, — toute proportion gardée, — le saint Chrême n'est plus, après l'invocation, une image nue ou vide, mais il est devenu efficace, charisme du Christ et du Saint-Esprit, par la venue de la divinité. Et c'est symboliquement qu'on vous fera l'onction sur le front et sur les autres sens ; car, pendant que votre corps sera oint par le Chrême visible, votre âme sera sanctifiée par l'Esprit-Saint vivifiant. Oints de ce saint Chrême, vous veillerez à le garder sans souillure ni reproche ; il vous enseignera tout ; il sera la défense spirituelle de votre corps et le salut de votre âme[1]. Ainsi, le témoignage de

1. Catéch. XXI (mystag. III) : « Baptisés pour le Christ et ayant revêtu le Christ, vous êtes devenus conformes au Fils de Dieu. Et Dieu, vous ayant prédestinés à l'adoption, vous a rendus participants et conformes au corps glorieux du Christ. Devenus membres du Christ, c'est avec raison qu'on vous appelle des christs, et c'est de vous que Dieu a dit : « Ne touchez pas à mes christs. » Vous êtes devenus des christs, en recevant le sacrement et le gage de l'Esprit-Saint, et tout s'est accompli sur vous en figure, puisque vous êtes les figures du Christ. Lui, baptisé dans le fleuve du Jourdain, et en remontant après avoir communiqué à l'eau les effluves de la divinité, a reçu le Saint-Esprit qui lui est semblable, venant en personne se reposer sur lui. Et à vous de même, après que vous êtes sortis de l'édifice de la piscine sainte, on vous a donné le chrême, sacrement de Celui qui a oint le Christ. Et celui-là c'est l'Esprit-Saint, dont le bienheureux Isaïe, dans la prophétie où il en parlait, disait en se mettant à la place du Seigneur : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint, et il m'a envoyé prêcher l'Évangile aux pauvres. »

D'huile ou de baume matériel, le Christ, il est vrai, n'a pas été oint par les hommes ; mais le Père, l'établissant Sauveur du monde entier, lui a donné l'onction du Saint-Esprit... Et, de même que c'est, en réalité, que le Christ a été crucifié, a été enseveli, est ressuscité, et, en figure, que vous, dans le bap-

saint Cyrille de Jérusalem est aussi explicite que possible.

Vers la même époque, saint Athanase, dans une lettre, rappelle la communication du Saint-Esprit, opérée par les Apôtres, au moyen de l'imposition des mains[1]. L'euchologe de Sérapion contient la prière de consécration du saint Chrême, du Chrême par lequel les nouveau-baptisés sont oints. Dans cette prière, on demande à Dieu, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, de donner au Chrême une vertu divine et céleste pour que les nouveau-baptisés qui en seront oints, dans le signe évocateur de la croix salutaire, reçoivent le don du Saint-Esprit. Que, défendus par ce sceau, σφραγίς,

---

tême, vous avez reçu la faveur d'être crucifiés, ensevelis, ressuscités avec lui, il en est encore de même pour le chrême. Lui a été oint de l'huile spirituelle de l'allégresse, c'est-à-dire du Saint-Esprit, appelé huile de l'allégresse, parce que c'est lui qui cause l'allégresse de l'âme; vous, vous avez été oints du chrême, qui vous a rendus membres et participants du Christ.

« Veillez donc à ne pas vous représenter ce chrême comme un symbole vide. Comme le pain de l'eucharistie, après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus un pain ordinaire, mais le corps du Christ, de même le saint chrême n'est plus, après l'invocation, une image nue ou vide, si l'on préfère, mais il est devenu efficace, charisme du Christ et du Saint-Esprit, par la venue de la divinité. Et c'est symboliquement qu'on te fait l'onction sur le front et sur les autres sens; car, pendant que ton corps est oint par le chrême visible, ton âme est sanctifiée par l'Esprit-Saint vivifiant. [Onction sur le front pour ne plus rougir — sur les oreilles, sur les narines, sur la poitrine, pour armer le nouveau chrétien].

« Ayant été jugés dignes de ce saint chrême, vous êtes appelés chrétiens et vous en justifiez jusqu'au nom même, en vertu de votre régénération. Car, avant d'avoir été rendus dignes de cette grâce, vous n'étiez, à vrai dire, pas dignes de ce nom, mais vous vous y acheminiez, vous étiez en route pour devenir chrétiens. [De ce chrême il importe que vous sachiez que le symbole en a existé dans l'Ancien Testament : ce sont les onctions consécratoires des prêtres et des rois].

« Gardez sans tache cette onction de l'Esprit. Il vous enseignera tout, s'il demeure en vous, comme vous venez de l'entendre dire au bienheureux Jean, parlant et exposant toute une doctrine sur cette onction. Car ce saint chrême est la défense spirituelle du corps et le salut de l'âme. Déjà, depuis les temps anciens, le bienheureux Isaïe l'a dit : « Dans les derniers jours, la montagne du « Seigneur (c'est-à-dire l'Église) sera visible : ils boiront du vin, ils boiront la joie, « ils seront oints du chrême. » Étant donc oints de ce chrême, gardez-le en vous-mêmes sans souillure, ni reproche, progressant par les bonnes œuvres, et vous rendant agréables à l'auteur de votre salut, Jésus-Christ. »

1. *Ad Serap.*, I; *P. G.*, XXVI, 544.

ils demeurent solides et inébranlables et invulnérables et inattaquables; qu'ils vivent dans la foi et la connaissance de la vérité jusqu'à la fin, dans l'attente des vivantes et célestes espérances de l'éternelle promesse [1].

Un peu plus tard, saint Basile fait une allusion discrète à la consécration de l'Huile et à l'onction [2]. Dans un sermon où il dénonce la mauvaise habitude de ceux qui diffèrent la réception du baptême, et par suite de la confirmation, saint Grégoire de Nazianze demande à ses auditeurs : « Que pourrait-il bien vous arriver si, déjà munis du baptême, vous y ajoutiez le plus beau et le plus ferme des soutiens, à savoir le Chrême et l'Esprit-Saint [3] ? »

Saint Jean Chrysostome remarque que si Philippe avait baptisé sans communiquer le Saint-Esprit, c'est qu'il n'en avait pas le pouvoir; ce pouvoir n'appartenait qu'aux Apôtres [4].

Voici, d'après les *Constitutions de l'Église Égyptienne*, le *Testament de Notre-Seigneur* et les *Canons d'Hippolyte* [5], comment la confirmation était administrée, en Orient, dans la seconde moitié du v^e^ siècle. Au nouveau-baptisé, qui sortait de la piscine, un simple prêtre faisait une onction d'Huile sur le front, la bouche, la poitrine, en disant : « Je t'oins d'Huile sainte, au nom de Jésus-Christ. » Le nouveau-baptisé venait ensuite à l'église. L'évêque étendait les mains sur

---

1. Cf. *éd.* Funk, *Didascal. et Const. Apost.*, t. II, p. 185.
2. *De Spiritu Sancto*, xxvii, 66; *P. G.*, XXXII, 188.
3. Orat. XL, 15; *P. G.*, XXXVI, 377.
4. *In Act.*, homil. XVIII, 3; *P. G.*, LX, 144.
5. D'après Funk, les *Constitutions de l'Église Egyptienne* et le *Testament de Notre-Seigneur* seraient sortis tous deux du huitième livre des *Constitutions Apostoliques*; les *Constitutions de l'Église Égyptienne*, vers 450, le *Testament*, un peu plus tard. Les *Constitutions de l'Église Égyptienne*, à leur tour, auraient donné naissance aux *Canons d'Hippolyte*. Cf. F.-X. Funk, *Constit. Apost.*, t. II, pp. 109-110. — I.-E. II Rahmani, *Testamentum Domini*, l. II, *De collatione Baptismi*, pp. 129-131. — H. Achelis, *Canones Hippolyti*, 133-141. Ces *canones* ont été donnés en appendice par M^gr^ Duchesne, dans ses *Origines du culte chrétien*.

lui, en disant en même temps, dans un souhait cordial : « O Seigneur Dieu, comme tu l'as rendu digne de recevoir le pardon de ses péchés, pour l'éternité à venir, rends-le digne d'être rempli de ton Saint-Esprit, et envoie de là-haut sur lui ta grâce, pour qu'il te sauve selon ta volonté. Car à toi est la gloire, ô Père, Fils et Saint-Esprit, dans la sainte Église, maintenant et dans tous les siècles et jusqu'à l'éternité. » L'évêque versait ensuite de l'Huile sainte dans sa main, et il mettait sa main sur la tête du confirmand, en disant : « Je t'oins d'Huile sainte par Dieu le Père tout-puissant, et Jésus-Christ et le Saint-Esprit. » Il devait ensuite le signer sur le front, et il l'embrassait, en lui disant : « Le Seigneur soit avec toi », à quoi celui qui venait d'être signé répondait : « Et avec ton esprit[1]. »

En résumé, la Tradition des Pères est unanime à proclamer l'existence du sacrement de confirmation, sous les différents noms d'*imposition des mains,* de *sceau du Seigneur* ou de *sceau spirituel,* de *chrême* ou de *chrismation* ou d'*onction,* de *consignation,* de *confirmation.* Tantôt implicitement,

---

1. Le *Sacramentaire gélasien,* qui date de la fin du VII^e^ siècle, renferme un *Ordo confirmandi* presque identique. Aussi, faut-il admettre que, dès cette époque, et sans doute longtemps auparavant, l'unité de rite, au sujet de la confirmation, était à peu près parfaite dans l'Église d'Orient et dans l'Église d'Occident. Voici cet *Ordo,* tiré de Muratori, *Liturgia romana vetus,* t. I, p. 571 : *Cum ascenderit a Fonte infans, signatur a presbytero in cerebro de chrismate, his verbis :*

Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto ; quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum : ipse te linit chrisma salutis in Christo Jesu Domino nostro in vitam æternam.

Deinde ab episcopo datur eis Spiritus Septiformis. Ad consignandum imponit eis manum in his verbis :

Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, qui regenerasti famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto ; quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum : Tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum tuum Paraclitum : et da eis Spiritum sapientiæ et intellectus etc. Adimple eos Spiritu timoris Dei in nomine Domini nostri Jesu Christi : cum quo vivis et regnas Deus semper cum Spiritu Sancto, per omnia sæcula sæculorum.

Postea signat eos in fronte de chrismate, dicens :

Signum Christi in vitam æternam.

tantôt explicitement, elle attribue l'existence de ce rite à Notre-Seigneur lui-même. Saint Optat de Milève et saint Cyrille de Jérusalem voient cette institution dans l'onction spirituelle que le Sauveur reçut immédiatement après le baptême du Jourdain, et que tous nous devons recevoir aussi, après notre baptême, pour devenir des chrétiens parfaits.

La Théologie scolastique. — Tous les sacrements ont été institués par le Christ : c'est, nous l'avons rappelé au commencement de ces *Leçons*, un dogme de foi, défini par le concile de Trente.

Le Sauveur a-t-il institué tous les sacrements *lui-même, en personne,* autrement dit *immédiatement,* ou bien n'a-t-il institué *immédiatement* que quelques sacrements, et a-t-il institué les autres *médiatement*, c'est-à-dire en déléguant le pouvoir de les instituer à ses Apôtres ou à leurs successeurs?

Depuis le concile de Trente, les théologiens catholiques, presque unanimement, ont admis que le Christ a institué tous les sacrements *immédiatement*, tout en reconnaissant que cette conclusion appartient inégalement à la foi, selon qu'il s'agit de tel ou tel sacrement. Ils ont discuté, et ils discutent encore, sur le *mode d'institution immédiate,* non pas de tous, mais de quelques-uns[1].

---

1. Alexandre de Halès, lorsqu'il traite de l'institution des sacrements en général, déclare que tous les sacrements ont le Christ pour auteur, mais que tous n'ont pourtant pas été institués immédiatement par lui. Quelques-uns, en particulier la confirmation et l'extrême-onction, ont été établis par les Apôtres, en vertu d'un pouvoir qu'ils avaient reçu du Christ. Cf. *Sum theol.*, IV, q. v, membr. 2, a. 1. Un peu plus loin, Alexandre de Halès, traitant spécialement de la confirmation, est amené à dire que ce sacrement a été institué par une inspiration particulière de l'Esprit-Saint, dans un concile tenu à Meaux, en l'année 845, parce que c'est ce concile qui en a déterminé la matière et la forme. Auparavant, ajoute-t-il, l'Esprit-Saint était donné aux fidèles, sans l'intermédiaire d'un rite sacramentel. Cf. *ibid.*, q. IX, membr. 1, 2. Saint Bonaventure suivit l'enseignement d'Alexandre de Halès, mais en l'atténuant. Selon lui, la forme et la matière essentielles de la confirmation ont été instituées par l'Esprit-Saint, mais peu de

Dans tout sacrement, il y a lieu de distinguer la partie extérieure et visible, qui est le signe sacramentel, et la partie intérieure et invisible, qui est l'effet spirituel produit. Si le Christ a déterminé l'effet spirituel, et spécifié complètement, — sinon dans les derniers détails, — le rite à employer pour la production de cet effet, l'institution est dite *immédiate* et *spécifique, immediata et in specie*. Si le Christ a déterminé l'effet spirituel de chaque sacrement, et s'est contenté d'indiquer, expressément ou équivalemment, à propos de chacun d'eux, qu'un rite propre à signifier l'effet spirituel, devrait être employé, mais en laissant aux Apôtres ou à leurs successeurs le soin de choisir ce rite, l'institution est *immédiate* et seulement *générique, immediata et in genere*[1].

---

temps après la mort des Apôtres : *Postquam bases Ecclesiæ Apostoli, scilicet qui a Deo non per homines erant ordinati prælati et confirmati defecerunt, instituit Spiritus Sanctus hujus sacramenti formam, cui etiam virtutem sanctificandi dedit. In IV Sent.*, dist. VII, a. 1. q. 1, Voir aussi *ibid.*, q. 2. Cependant, dans le *Breviloquium*, le Docteur séraphique, sans doute sous l'influence de l'enseignement thomiste, changea d'idée et admit que tous les sacrements ont été institués par le Christ en personne, bien que de diverses manières. Cf. *Breviloq.*, pars 6, c. IV. La doctrine de l'institution immédiate prédomina de plus en plus. Elle était regardée presque comme de foi, à l'époque du concile de Trente, si bien que plusieurs théologiens crurent que les Pères du concile avaient eu l'intention de la définir. En réalité, l'Église a défini, d'une manière générale, que tous les sacrements ont le Christ pour auteur, cf. DENZ., 844 ; par là, elle a formellement désapprouvé toute théorie qui attribuerait à l'Esprit-Saint l'institution de quelques sacrements. D'une manière spéciale, elle s'est prononcée sur l'institution immédiate de l'eucharistie, cf. DENZ., 875, de la pénitence, cf. DENZ., 894, 899. En ce qui concerne l'extrême-onction, elle a défini que ce sacrement avait été institué par le Christ, et promulgué par l'Apôtre saint Jacques, cf. DENZ., 926. Mais elle n'a pas voulu se prononcer autrement sur le mode d'institution des sacrements. Cf. P. POURRAT, *La Théologie sacramentaire*, pp. 305-314.

1. C'est de Dieu seul, fait remarquer saint Thomas, que vient la vertu des sacrements : ils ne peuvent donc avoir que Dieu seul pour auteur. Cf. *Sum. theol.*, III, q. LXIV, a. 2. C'est le Christ qui les a institués : comme Dieu, il avait sur les sacrements une puissance absolue, et comme homme, il possédait une puissance ministérielle supérieure, dont il a usé, en établissant les rites chrétiens. *Ibid.*, a. 3. Comme c'est le Christ, en personne, qui a organisé l'Église, remarque le P. PESCH, *De Sacramentis in genere*, prop. XVIII, il convenait que ce fût le Christ en personne qui instituât les sacrements. Mais le Christ est vraiment l'ins-

Nul doute que certains sacrements, comme par exemple l'eucharistie, n'aient été institués *immédiatement* et *spécifiquement*. Mais d'autres n'auraient-ils pas été institués *immédiatement* et *génériquement*[1] ? Et la confirmation, dont nous voulons seulement nous occuper ici, ne serait-elle pas du nombre de ceux-ci ?

Déjà saint Thomas disait que le Sauveur a institué la confirmation en *promettant* l'Esprit-Saint, qui ne devait être donné qu'après l'ascension. Quant au saint Chrême, matière du sacrement, le choix en fut suggéré aux Apôtres par les langues de feu, sous lesquelles l'Esprit-Saint descendit visiblement sur eux, le jour de la Pentecôte : l'huile est, en effet, l'aliment du feu[2]. Ainsi, selon le Docteur angélique, une grande liberté aurait été laissée aux Apôtres, dans la détermination du rite sacramentel de la confirmation.

Cette conclusion paraît être celle que réclame l'examen attentif des données de l'Écriture et de la Tradition. Que le Sauveur ait institué la confirmation, en promettant l'Esprit-Saint, ou bien, après son baptême, en recevant l'Esprit-Saint, sous la forme d'une colombe, il est certain qu'il est l'instituteur immédiat de ce sacrement. Il a spécifié l'effet de la confirmation, et il a suffisamment laissé entendre, soit

---

tituteur immédiat des sacrements, soit qu'il fasse l'institution *immédiate* et *spécifique*, soit qu'il fasse l'institution *immédiate* et seulement *générique*. Dans ce second cas, en effet, on admet que le Christ a pourtant déterminé le rite sacramentel d'une manière générale, en ce sens qu'il a déclaré expressément ou équivalemment que tel effet de grâce devrait être attaché à un rite sensible propre à le signifier. Mais on dit qu'il a laissé aux Apôtres ou à l'Église le soin de choisir les éléments constitutifs du rite, de même qu'il leur a donné la liberté de compléter ou de changer le rite une fois choisi, sans que, pour cela, la moindre atteinte soit portée à la substance du sacrement. Cf. L. Billot, *De sacramentis in communi*, thes. II, pp. 32-33, note 2. On a toujours reconnu, déclare le concile de Trente, à propos de la sainte eucharistie, que l'Église peut, tout en évitant de porter atteinte à la substance des sacrements, changer le rite sacramentel selon que l'exigent la convenance ou l'utilité des personnes, des temps, des lieux. Cf. Denz., 931.

1. Cf. Billuart, *De Sacramentis in communi*, dissert. I, a. v.
2. *Sum. theol.*, III, q. lxxii, a. 2, ad 1^um.

en approuvant le rite par lequel les Apôtres conféraient l'Esprit-Saint, soit par la mise en scène qui accompagna la descente de l'Esprit-Saint sur lui, qu'il voulait que la communication de l'Esprit-Saint fût attachée à l'accomplissement d'un rite qui symbolisât cet effet de grâce. Donc, l'institution de la confirmation est immédiate et tout au moins générique. Est-elle immédiate et spécifique? A cette dernière question, nous répondons catégoriquement non; car il est trop évident que le choix des éléments constitutifs du rite de la confirmation est le fait des Apôtres et de l'Église.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° L'erreur protestante sur l'institution du sacrement de confirmation vient d'une inintelligence complète de l'objet de ce rite. Lorsque nous enseignons que la confirmation a été instituée pour donner le Saint-Esprit, nous ne disons pas que l'Esprit-Saint n'est pas déjà établi dans l'âme, que le baptême ne l'a pas déjà donné. La nouvelle venue de l'Esprit de Dieu, que nous attribuons au sacrement de confirmation, indique une prise de possession plus intime de notre âme par l'Esprit de Dieu, et des effets surnaturels distincts, en particulier la communication de cette force surnaturelle qui nous permettra de confesser publiquement notre foi.

2° Le Christ a institué, en personne, les sept sacrements. Mais il peut n'en avoir institué quelques-uns immédiatement, que d'une manière générale. Et la confirmation semble être du nombre de ces derniers. Cette conclusion permet de résoudre les difficultés que soulève l'examen des variations survenues dans la constitution du rite sacramentel.

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. LXXII, a. 2, ad 1^{um}.

L. Billot, *De Confirmatione*, th. XXXI.

Ch. Ruch, *La confirmation dans la sainte Écriture*, dans *Dict. de Théol. cath.*, art. *Confirmation*, t. III, pp. 975-1026.

P. Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, pp. 305-314.

CHAPITRE II

LE RITE DE LA CONFIRMATION

Pour montrer l'origine divine du sacrement de confirmation, nous avons dû apporter les données de la sainte Écriture et de la Tradition des Pères, qui témoignent de l'existence d'un rite particulier, établi par le Christ, ayant pour effet de conférer l'Esprit-Saint. Il convient maintenant que nous examinions le rite de la confirmation plus en lui-même, et que nous cherchions à concilier les divergences qu'il présente. Mais, auparavant, il sera bon de fixer les prescriptions qui forment la discipline actuelle de l'Église à ce sujet.

Prescriptions de l'Église. — La matière éloignée du sacrement de confirmation est, selon le *Décret aux Arméniens*, le saint Chrême, composé d'huile et de baume, et bénit par l'évêque[1]. Il est requis, pour la validité du sacrement, que ce soit de l'huile d'olives, à l'exclusion de toute autre. A l'huile d'olives, il est prescrit de joindre du baume, de quelque pays qu'il vienne, en quantité suffisante pour que l'arome en soit sensible. L'adjonction du baume à l'huile d'olives fait l'objet d'un précepte grave, dont la transgression rendrait la matière douteuse, et pratiquement invalide. La validité de la matière demande que le saint Chrême soit bénit par l'évêque. Un précepte grave impose à l'évêque, mais non comme condition de validité, de ne confirmer qu'avec du Chrême de l'année. Aussi, l'Église ordonne de le

1. Denz., 697.

renouveler, chaque année, le Jeudi Saint, et de brûler ce qui reste de l'ancien.

La matière prochaine du sacrement de confirmation est l'onction de saint Chrême, faite sur le front du confirmand, en forme de croix, par l'imposition des mains de l'évêque. L'onction doit être produite par le contact immédiat de la main de l'évêque, sans le concours d'aucun intermédiaire; l'emploi d'un instrument rendrait nulle l'imposition des mains, qui est, d'après certains théologiens, une condition de validité; la matière prochaine du sacrement serait probablement invalide, et, par suite, devrait être pratiquement considérée comme telle. C'est une obligation grave pour l'évêque de faire l'onction avec le pouce de la main droite. La confirmation serait cependant valide, si l'évêque se servait de la main gauche; car, dans ce cas, il y aurait tout de même imposition des mains.

En même temps qu'il fait l'onction par l'imposition des mains, l'évêque prononce les paroles suivantes, qui constituent la forme du sacrement : *N., signo te signo crucis, et confirmo te Chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Amen*[1].

Le rite de la confirmation, prescrit par l'Église, a-t-il toujours été en usage? — Dès le commencement de leur ministère, les Apôtres confirment en imposant les mains. Ce rite signifie que l'Esprit de Dieu prend possession de l'âme du

1. Chez les Grecs, le ministre de la confirmation fait une onction en forme de croix sur le front, les yeux, les narines, les deux oreilles, les pieds, en disant : Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου, ce qui signifie, d'après l'explication du cardinal Bassarion, au concile de Florence : « Par ce signe, est communiqué le don du Saint-Esprit. » Cf. J. Goar, *Euchologium*, pp. 291-292. Ce rite est considéré comme valide par l'Église latine. Cf. Benedictus XIV, Encyclica *Ex quo primum*, 1er mars 1756. C'est que, remarque le P. Pesch, l'onction des Grecs contient une imposition des mains suffisante, et la formule employée par eux mentionne l'*expression* de la chrismation, et la *désignation* du don particulier de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire les deux parties essentielles de la forme du sacrement. Cf. *De Confirmatione*, propos. LV-LVI.

fidèle, ou bien que l'esprit de Dieu lui est donné. Sans doute, les Apôtres accompagnaient ce rite d'une prière, d'une invocation au Saint-Esprit; mais, l'invocation n'aurait-elle pas eu lieu expressément, qu'il faudrait la voir implicitement contenue dans le geste de l'imposition des mains, et dans l'attitude que prenait celui qui accomplissait ce geste. Les Apôtres ont-ils aussi confirmé, en se servant du rite de l'onction de Chrême? L'Écriture ne le mentionne pas, et ne permet guère de le supposer[1]. Mais il est certain que, au rite de l'imposition des mains, on ne tarda pas à joindre la chrismation. En Orient, on emploie la chrismation, au point de paraître oublier l'imposition des mains. En réalité, c'est que la chrismation implique l'imposition des mains : autrement dit, la chrismation se fait par l'imposition des mains. En Occident, il est question tantôt de simple imposition des mains, tantôt de chrismation. Mais, si l'on rapproche les textes, on s'aperçoit que l'un ne va guère sans l'autre, du moins à partir de la seconde moitié du IIIe siècle : l'imposition des mains est faite par manière d'onction. Dès le commencement du Ve siècle, l'onction de saint Chrême passe au premier plan, de même qu'en Orient. Tels sont les faits, autant qu'il est possible de les interpréter, par l'examen minutieux des textes[2]. Il en

1. Le texte de I Joan., II, 27-28, et celui de *II Cor.*, II, 21-22, que l'on invoque parfois pour montrer que les Apôtres ont confirmé en se servant du rite de l'onction de saint Chrême, ne signifient pas autre chose que l'onction spirituelle de l'Esprit de Dieu, conférée par le baptême, et sans doute aussi par l'imposition des mains.

2. Dans un article récent, destiné sans doute à quelque retentissement, le P. Galtier soutient, avec beaucoup d'érudition, que, en Occident, jusqu'au commencement du IVe siècle, l'unique rite collateur du Saint-Esprit a été l'imposition des mains. Il voit cette doctrine clairement énoncée dans le *De Baptismo* de Tertullien, où l'illustre Africain, après avoir traité de l'ablution d'eau et de l'onction du Chrême qui la suivait, décrit *ensuite* le rite collateur de l'Esprit-Saint, qu'il fait consister seulement dans l'imposition des mains. *Egressi de lavacro perungimur...* Deinc *manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum* (*De Baptismo*, VII-VIII). A cette imposition des mains, prétend le P. Galtier, saint Cyprien a joint la consignation, qu'il appelle *signaculum dominicum;* mais jamais il n'indique qu'elle consiste en une onction ;

résulte que, de très bonne heure, au rite apostolique de l'imposition des mains, l'Église adjoignit celui de l'onction de saint Chrême, et que cette onction fut considérée par elle comme appartenant au rite essentiel de la confirmation. En Orient, l'onction ne tarda pas à prédominer, au point que l'imposition des mains ne fut presque plus mentionnée. En réalité, elle était impliquée dans l'onction elle-même : on faisait l'onction par l'imposition des mains. En Occident, l'adjonction de l'onction à l'imposition des mains fut plus tardive. Une fois introduite, elle demeura d'abord en seconde ligne, à ce point qu'elle n'est pas mentionnée dans les écrits du temps, soit ceux du IIIe et du IVe siècle ; on imposait les mains par mode d'onction. A partir du Ve siècle, ce fut l'onction de saint Chrême qui fut le plus souvent présentée en première ligne, comme en Orient[1].

Les solutions proposées. — Pour expliquer les variations survenues dans le rite essentiel de la confirmation, les solutions n'ont pas manqué.

Saint Thomas [2], et, à sa suite, Bellarmin [3], prétendirent que

---

divers indices, et le nom même qu'il lui donne laisseraient entendre qu'il s'agit d'un simple signe de croix. C'est à Rome, au début du Ve siècle, que l'on trouve, pour la première fois, la consignation-onction. Dans une décrétale célèbre, le pape Innocent Ier distingue formellement l'onction baptismale, qui est permise à tous les prêtres, de l'onction confirmative, qui se donne aussi par le saint Chrême, mais qui est réservée à l'évêque. Cette distinction est évidemment plus ancienne. Le P. Galtier en attribue l'institution au pape Sylvestre († 335). Cf. *La consignation à Carthage et à Rome*, *Recherches de Science religieuse*, 1911, pp. 350-383. Nous souscrivons volontiers à ces conclusions, mais, pour les raisons que nous allons indiquer, il nous semble que l'apparition de la consignation-onction doit être reportée au temps des controverses de saint Cyprien et du pape saint Étienne. Cf. P. DE PUNIET, art. *Confirmation*, dans *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, t. III, p. 2527.

1. Le problème de la modification du rite primitif de la confirmation ne se pose plus au sujet de la forme de ce rite, sans doute parce qu'on admet que, sous les principales variations par lesquelles elle est passée, elle a toujours gardé les mots qui la constituent essentiellement. Cf. Ch. PESCH, *De Sacramentis, De Confirmatione*, prop. LVI.

2. *Sum. theol.*, III, q. LXXII, a. 4, ad 1um.

3. *De Confirmatione*, c. VIII-IX.

la seule chrismation est la matière de la confirmation. Le Christ, explique le Docteur angélique, a confirmé les Apôtres, en leur donnant la chose du sacrement, c'est-à-dire la plénitude du Saint-Esprit, et cela, sans le signe sacramentel. Pourtant, cette communication a été marquée du signe sensible du feu, qui tenait lieu du signe sensible de l'huile. C'est que le signe sensible ordinaire de l'effet spirituel n'était pas nécessaire, puisque Dieu se chargeait de manifester lui-même miraculeusement la grâce produite. Mais, quand Dieu cessa de faire ce miracle, les Apôtres se servirent habituellement du saint Chrême, pour manifester et pour produire l'effet de grâce de la confirmation, selon ce que dit Denys l'Aréopagite, dans son *De Hierarchia,* auquel fait écho le pape Melchiade, dans sa *Lettre aux évêques d'Espagne*.

L'école historique du XVII^e^ siècle présenta des solutions diverses. Le P. Sirmond soutint que la matière de la confirmation est la seule imposition des mains. L'onction d'Huile, selon lui, n'est qu'une cérémonie accessoire, ajoutée plus tard [1]. Le P. Morin enseigna que la matière de la confirmation avait toujours été indifféremment ou l'imposition des mains ou l'onction, que l'un ou l'autre rite était la matière adéquate de la confirmation [2].

Toutes ces solutions sont défectueuses par quelque côté. Si saint Thomas avait connu les dates relativement tardives du *De Hierarchia,* et du texte qu'il cite de la *Lettre aux évêques d'Espagne*, il se serait gardé de recourir à de tels documents, pour établir l'origine apostolique de l'onction de saint Chrême [3]. De même, les solutions de l'école histo-

---

1. *Antirrheticus*, l. I-II.

2. *De sacramento Confirmationis*, dans *Opera posthuma*, Paris, 1703.

3. Le *De Hierarchia* est un écrit qui date de la première moitié du VI^e^ siècle. Quant au texte de la *Lettre aux évêques d'Espagne*, du pape Melchiade, c'est un passage tiré d'une homélie d'un auteur anonyme du V^e^ siècle. Dans la première moitié du IX^e^ siècle, l'auteur des *Fausses Décrétales* l'a inséré illicitement dans la *Lettre aux évêques d'Espagne*, qu'il prête au pape Melchiade. Cf. *supra*, p. 137, note 2.

rique n'expliquent pas toutes les données de la Tradition.

Plus conforme à l'histoire et à l'économie des sacrements, nous paraît être la solution de Suarez, qui fait consister le rite essentiel de la confirmation, et dans l'imposition des mains et dans la chrismation, si surtout on ajoute, à la manière de ce grand théologien, que l'imposition des mains, requise essentiellement, est celle qui se fait dans l'onction de saint Chrême [1].

Il reste, il est vrai, à montrer comment l'onction de saint Chrême a été ajoutée au rite primitif de l'imposition des mains, pour devenir, au même titre que l'imposition elle-même, le rite essentiel de la confirmation. Les Apôtres, écrit Maldonat, se servirent du seul rite de l'imposition des mains, tant que l'Esprit de Dieu prit soin de manifester extérieurement, par des charismes, sa venue. Mais, quand cessèrent ces signes visibles, ils adjoignirent au rite de l'imposition des mains celui de la chrismation, afin de symboliser l'effet propre et distinctif de la confirmation [2]. Cette explication est heureuse. Cependant, il ne semble pas que ce soit les Apôtres qui aient ajouté la chrismation au rite de l'imposition des mains. Cette adjonction dut être faite, plus tard, par l'Église, pour distinguer le rite de la confirmation de celui de la pénitence, ou de celui de la réconciliation des hérétiques. En effet, ce rite consistait aussi dans une imposi-

---

1. *De Confirmatione*, disp. XXXIII, sect. IV, 4. Cette opinion est soutenue par HURTER, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, *De Confirmatione*, th. CCXVIII, n. 324; par Ch. PESCH, *Prælectiones dogmaticæ*, *De Confirmatione*, th. LV, n. 515; par A. TANQUEREY, *Synopsis theol. dogm.*, *De Confirmatione*, n. 9.

2. *De Confirmatione*, 2ª quæstio : *Christum* [*dicitur*] *ita hoc sacramentum instituisse, et Apostolis præcepisse, ut penes illos reliquerit* (*prout res postulare videretur*) *uti pro materia vel sola impositione manuum, vel impositione chrismatis. Itaque dum Apostoli viderunt, per solam impositionem manuum, Spiritum Sanctum visibiliter dari, nunquam chrisma adhibuerunt; simulac desiit visibiliter dari Spiritus Sanctus* (*desiit autem viventibus adhuc Apostolis*), *ut sustentarent christianorum fidem, adjunxerunt chrisma, ut significarent Spiritum Sanctum invisibiliter dari, sicut prius visibiliter dabatur.*

tion des mains et une prière. Des confusions devaient se produire. Que se passa-t-il en Orient? nous l'ignorons. Nous savons qu'on en vint à penser que, à Rome en particulier, on réconciliait les hérétiques en les reconfirmant. Cette opinion était très commune en Afrique, au temps de saint Cyprien. L'Église fut amenée à distinguer le rite collateur du Saint-Esprit, en le faisant consister dans une imposition des mains, mais donnée par manière d'onction. Après tout, l'onction d'Huile avait été entendue, dans les saints Livres, comme un signe qui marquait la communication spéciale de l'Esprit-Saint, et cette communication elle-même avait été souvent appelée une onction spirituelle[1]. Rappelant la descente de l'Esprit-Saint sur le Sauveur, au moment de son baptême, Pierre avait parlé d'une onction [2]. Puis, l'Église savait qu'une grande liberté lui était laissée par son fondateur pour choisir les éléments les plus propres à constituer certains rites sacramentels.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer le symbolisme du rite de la confirmation. Par ce sacrement, la Très Sainte Trinité prend possession de l'âme, d'une manière encore plus intime, en se communiquant à elle avec la plénitude de ses dons. L'imposition des mains exprime cette sorte de mainmise de Dieu sur sa créature, et l'onction de Chrême signifie la communication de la divinité et de ses bienfaits. La formule que l'évêque prononce, en même temps qu'il impose les mains, par manière d'onction, est également

---

1. Quelques-uns ont voulu voir, dans l'onction de saint Chrême, une importation gnostique. Cf. E. Renan, *L'Église chrétienne*, t. II, pp. 154-156. — A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 421. A l'appui de cette hypothèse, on a apporté cet argument, que l'onction postérieure au baptême est mentionnée, pour la première fois, dans les écrits du gnostique Théodote. Cf. *Excerpta*, 81; *P. G.*, IX, 696. Le témoignage n'a pas grande valeur. Tout porte à croire, au contraire, que l'emprunteur, ce fut Théodote lui-même, ou plutôt la secte à laquelle il appartenait. L'emprunt dut être fait au Rituel chrétien déjà établi, au moment où les gnostiques se séparèrent de l'Église. Cf. Ch. Ruch, *La Confirmation dans la sainte Écriture*, dans *Dict. de Théol. cath.*, art. *Confirmation*, t. III, pp. 1012-1013.

2. *Act.*, x, 38.

très expressive. Elle nomme la Très Sainte Trinité ou la cause principale de la grâce sacramentelle; elle désigne la force spirituelle ou l'effet propre et distinctif de la confirmation; par ces mots : *Signo te signo crucis*, auxquels correspond l'onction faite en forme de croix, elle indique le signe caractéristique qui est donné au lutteur.

2° L'Église a été amenée à adjoindre, au rite de l'imposition des mains, le rite de l'onction de saint Chrême, sans doute pour distinguer le rite de la confirmation de celui de la pénitence ou de la réconciliation des hérétiques. Elle a ainsi usé du droit qui lui a été conféré de choisir les éléments les plus propres à constituer le signe sacramentel.

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. LXXII, a. 4.

Maldonat, *De Confirmatione*, 2ª quæstio.

A. Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, *De Confirmatione*, n. 9.

P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome, Recherches de Science religieuse*, 1911, pp. 350-383.

P. de Puniet, art. *Confirmation*, dans *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, t. III, p. 2515-2544.

CHAPITRE III

LES EFFETS DE LA CONFIRMATION

Le sacrement de confirmation ne produit pas la grâce sanctifiante première, c'est-à-dire la vie de la grâce, mais la grâce sanctifiante seconde, c'est-à-dire une augmentation de la grâce? L'effet du sacrement de confirmation, lit-on dans le *Décret aux Arméniens*, est de donner l'Esprit-Saint aux nouveaux chrétiens, comme il a été donné aux Apôtres, le jour de la Pentecôte, afin de les fortifier non pas en vue de n'importe quelles luttes, mais en vue des luttes à soutenir pour la foi. Aussi, sont-ils oints sur le front, cette partie du visage qui exprime le respect, pour signifier qu'ils ne doivent pas rougir de confesser le nom du Christ, du Christ crucifié sur la croix, scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils, selon ce que dit l'Apôtre. Et voilà pourquoi on les oint sur le front, en forme de croix [1]. Si donc, explique le *Catéchisme du concile de Trente*, les pasteurs des âmes veulent montrer l'effet de ce sacrement, ils n'ont qu'à expliquer ce qui s'est passé dans l'âme des Apôtres. Avant la passion du Christ, ils étaient faibles et lâches : le jour de la Pentecôte, ils furent

---

1. Denz., 697 : *Effectus autem hujus sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen. Ideoque in fronte, ubi verecundiæ sedes est, confirmandus inungitur, ne Christi nomen confiteri erubescat et præcipue crucem ejus, quæ Judæis quidem est scandalum, Gentibus autem stultitia, secundum Apostolum; propter quod signo crucis signatur.*

remplis de la force de l'Esprit de Dieu, à ce point qu'ils se mirent à rendre témoignage au Christ et à Dieu, avec un courage indomptable [1]. La confirmation est donc le sacrement qui confère au chrétien la force de professer courageusement sa foi, la force de rendre témoignage, devant les hommes, au Christ et à Dieu, en luttant, c'est-à-dire en bravant l'incrédulité du monde, en triomphant du respect humain ou de la crainte, qui peuvent être inspirés par l'exposé de la fausse science et le spectacle de la puissance matérielle des impies. Telle est la grâce sanctifiante seconde ou la grâce sacramentelle de la confirmation.

Non seulement la confirmation augmente la grâce sanctifiante, mais encore elle donne un droit à recevoir, en temps opportun, des grâces actuelles, toutes orientées dans le même sens que la grâce sanctifiante seconde.

Tous les sacrements indistinctement donnent ou affermissent en nous la présence de l'Esprit-Saint, donnent ou développent en nous non seulement les vertus infuses, mais encore les dons du Saint-Esprit. Plus que le baptême, la confirmation confère les dons du Saint-Esprit.

Enfin, la confirmation, selon la définition du concile de Trente, aussi bien que le baptême et l'ordre, imprime dans l'âme un caractère, c'est-à-dire ce signe spirituel ineffaçable qui s'oppose au renouvellement du sacrement [2]. De toute la doctrine qui vient d'être exposée, c'est le seul point qui soit formellement défini, le *Décret aux Arméniens*, dans la partie où il traite des sacrements, n'étant, selon la remarque de Denzinger, qu' « une instruction pratique qui, cependant, comme telle, a pleine autorité [3] ».

Recherchons les fondements de cet enseignement dans la *sainte Écriture,* dans la *Tradition des Pères,* et exposons, sur ce sujet, la *doctrine de saint Thomas.*

---

1. *Cat. trid.*, 2e partie, ch. IV, § 5, n. 19.
2. DENZ., 852.
3. *Ibid.*, p. 237, note 1.

La sainte Écriture. — D'après le récit des *Actes*, l'effet du rite que l'on devait appeler le sacrement de confirmation, est de donner l'Esprit-Saint[1]. Le don de l'Esprit-Saint est une grâce distincte de la grâce du baptême, mais qui est destinée à la compléter[2]. C'est une grâce de force particulière qui permet au nouveau-baptisé de rendre témoignage au Christ, sans crainte ni respect humain, jusqu'à braver la mort brutale ou ignominieuse[3]. Le don de l'Esprit-Saint est, d'ordinaire, accompagné de charismes, qui consistent en des prodiges, destinés à le signifier extérieurement, ou bien dans la communication de pouvoirs extraordinaires, pour servir à l'expansion du christianisme[4]. Mais ces charismes ne sont que des accessoires, qui cesseront d'être conférés dans la suite. Il n'en est plus question dans les écrits de la seconde moitié du second siècle.

La Tradition des Pères. — Au IIe et au IIIe siècle, l'effet de la confirmation est confondu avec celui du baptême. Cependant, on considère que le baptême a surtout pour but de remettre le péché, et que la confirmation a surtout pour but de donner le Saint-Esprit. On se garde toutefois d'exagérer cette distinction ; car on sait qu'il n'y a pas de rémission de péché sans une communication de l'Esprit-Saint[5].

Au IVe siècle, en Orient, saint Cyrille de Jérusalem, dans sa catéchèse XXIe, explique l'effet du Chrême de l'Esprit-Saint. Avant de l'avoir reçu, dit-il aux catéchumènes, bien que déjà baptisés, vous n'étiez pour ainsi dire pas encore

---

1. *Act.*, VIII, 14-17 ; X, 44-46 ; XIX, 1-7.
2. *Ibid.*, XIX, 1-7.
3. *Ibid.*, VI, 10 ; VIII ; X, 46.
4. *Ibid.*, X, 44-46. Cf. *supra*, p. 122, note 1.
5. Cf. CYPRIAN., Épist. LXXIV, 17 : *Porro autem non per manus impositionem quis nascitur quando accipit Spiritum Sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. Ante eum Deus plasmavit, tunc insufflavit in faciem ejus flatum vitæ. Nec enim potest accipi Spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat.*

chrétiens : vous vous acheminiez pour le devenir. C'est symboliquement qu'on vous a oints sur le front et sur les autres sens; car, pendant que votre corps était oint par le Chrême visible, votre âme était sanctifiée par l'Esprit-Saint vivifiant. On vous a oints sur le front, pour que vous ne rougissiez pas de la croix du Christ, sur les oreilles, sur les narines, sur la poitrine, afin de vous armer pour la lutte[1].

Vers la fin du IVe siècle, l'auteur du *De Sacramentis* et saint Ambroise voient, dans l'onction du nouveau-confirmé, une onction comparable à celle du Messie. Et, pour la décrire, ils n'hésitent pas à recourir aux termes mêmes par lesquels le prophète Isaïe avait annoncé la consécration du Messie[2]. Le néophyte, écrivent-ils, reçoit, au sortir de la piscine, sur l'invocation du ministre, l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de science et de piété, l'Esprit de crainte de Dieu, c'est-à-dire comme les sept vertus de l'Esprit-Saint[3]. Cette manière d'exposer l'effet du sacrement de confirmation est passée dans le *Sacramentaire gélasien*[4]. Ainsi, la Tradition enseigne que la confirmation est le sacrement qui donne l'Esprit-Saint pour fortifier le nouveau-baptisé, afin de lui permettre de confesser sa

---

1. Catech. XXI (mystag. III).

2. Is., XI, 2. L'Esprit de Dieu, annonce le prophète Isaïe, donnera au nouveau David, c'est-à-dire au Messie, toutes les qualités du juge idéal. Il sera pour lui un Esprit de sagesse, c'est-à-dire un Esprit qui lui donnera le vrai sens de sa fonction; un Esprit d'intelligence, c'est-à-dire un Esprit qui lui donnera l'art de discerner toutes les circonstances dont il faut savoir tenir compte dans un jugement; un Esprit de conseil, c'est-à-dire un Esprit qui lui donnera l'art de prendre les moyens les plus propres à réaliser ses desseins; un Esprit de force, c'est-à-dire un Esprit qui lui donnera le pouvoir d'être supérieur au respect humain, et celui de lutter contre les obstacles. Il sera pour lui un Esprit de science, c'est-à-dire un Esprit qui lui donnera la science de Dieu et de sa loi; un Esprit de crainte respectueuse envers Dieu, c'est-à-dire un Esprit qui le portera à observer consciencieusement toutes les perfections de la loi. Cette dernière perfection a été dédoublée, par les *Septante* et par la Vulgate, en deux qualités distinctes : la piété et la crainte de Dieu.

3. *De sacramentis*, l. III, 8. Cf. *De mysteriis*, 42.

4. Cf. *supra*, p. 141, note 1.

foi avec courage [1]. C'est, suivant le texte célèbre d'un auteur anonyme du v^e^ siècle, qui semble avoir fixé le nom du rite, le sacrement qui arme et qui dispose en vue des combats à soutenir, le sacrement qui affermit pour le combat, *sacramentum* [*quo*] *confirmamur ad pugnam* [2].

Les Pères sont-ils aussi unanimes à reconnaître le caractère de la confirmation, c'est-à-dire la production d'un signe spirituel qui s'oppose au renouvellement du sacrement? Saint Cyprien appelle le rite collateur du Saint-Esprit le *signaculum dominicum*, c'est-à-dire le rite qui complète ou qui scelle le baptême [3]. L'auteur du *De Sacramentis* le désigne sous le nom de *signaculum spirituale* [4]. Saint Cyrille de Jérusalem nomme l'effet du Chrême de l'Esprit-Saint, le sceau (σφραγίς) qui fait trembler les démons [5]. Mais ces différentes expressions semblent indiquer tout l'effet du sacrement plutôt que le caractère en particulier. La doctrine du caractère de la confirmation apparaît davantage dans cette discipline ecclésiastique très ancienne, qui interdisait de renouveler le sacrement de confirmation, lorsqu'il avait été validement conféré. Il est vrai qu'il y eut de longues hési-

---

1. Les protestants ont fait beaucoup de bruit autour d'un texte de saint Jérôme, où l'illustre exégète déclare que le sacrement de confirmation est moins fait pour procurer le bien des âmes chrétiennes que pour rehausser le prestige de l'épiscopat. Cf. *Dial. adv. Lucif.*, 7-9; *P. L.*, XXIII, 163-165. Ils y voient un appui en faveur de leur manière d'entendre la confirmation ecclésiastique. Nous reconnaissons sans peine que saint Jérôme ne s'est pas fait une idée nette de l'effet de la grâce produite par la confirmation. Mais il faut admettre que ce témoignage est tout à fait isolé, et qu'il s'explique par des raisons toutes différentes de celles qu'on invoque. Le saint Docteur, frappé de la distinction inexacte que certains établissaient entre le baptême et la confirmation, en disant que le baptême remet les péchés, tandis que la confirmation donne le Saint-Esprit, fait observer justement que le baptême a déjà donné le Saint-Esprit. Il exagère, à son tour, en ajoutant que, dès lors, la confirmation n'est plus qu'une cérémonie ecclésiastique.

2. Nous avons exposé plus haut l'origine et la fortune de ce texte. Cf. *supra*, p. 137, note 2.

3. Epist. LXXIII, 9.

4. *De Sacramentis*, l. III, 8.

5. Catech. XXI (mystag. III).

tations, dans l'Église, sur les conditions de validité de ce sacrement. Tandis qu'en Afrique on considérait comme invalides le baptême et la confirmation reçus dans l'hérésie ou conférés par un ministre hérétique, à Alexandrie et en Égypte on admettait que le baptême ainsi reçu ou conféré était valide, mais non la confirmation. Saint Cyprien a reproché à l'Église de Rome d'être tombée dans les mêmes erreurs[1]. On admettra sans peine que ces hésitations, loin d'infirmer le principe de la non-réitération du sacrement validement conféré, ne font que le corroborer[2].

La doctrine de saint Thomas. — Il ne suffit pas, écrit le Docteur angélique, que l'enfant vienne à l'existence, il est encore nécessaire qu'on l'amène à cette perfection physique et morale qui fasse de lui une personne capable de se comporter en tout virilement. Il en est de même de la vie surnaturelle.

Le baptême fait naître à la vie de la grâce. Mais il convenait qu'il y eût un sacrement pour élever le sujet baptisé jusqu'à cette perfection surnaturelle qui fasse de lui une

---

1. Epist. LXXII, 1.

2. On sait que l'Église romaine, au temps de saint Cyprien, réconciliait les hérétiques en leur imposant les mains. Cette imposition était-elle la confirmation? Saint Cyprien l'affirme. Cf. Epist. LXXII, 1. De plus, l'*Ordo ad reconciliandum apostatam, schismaticum vel hæreticum*, conservé dans le Pontifical, comporte une imposition des mains, accompagnée d'une prière dans laquelle on invoque l'Esprit-Saint, et qui se termine par une signation en forme de croix. Ces raisons sont de nature à faire croire que l'imposition des mains, par laquelle on réconciliait les hérétiques, était la cérémonie de la confirmation. Mais, d'autre part, il est certain que le rite de la pénitence consistait aussi dans une imposition des mains, accompagnée d'une prière. Le pape Etienne, à qui saint Cyprien écrit, appelle la cérémonie de la réconciliation du nom de *impositio manus in pœnitentiam*. Cf. Epist. LXXIV, 1. Selon saint Augustin, l'imposition des mains, que l'on fait sur les sujets baptisés et confirmés dans l'hérésie, pour les réconcilier, n'est pas la confirmation, mais la pénitence. Cf. *De Baptismo*, l. V, 33; *P. L.*, XLIII, 193. Ces raisons suffisent, semble-t-il, pour constituer une forte probabilité en faveur de l'opinion d'après laquelle le rite employé dans l'Église romaine, au IIIe siècle, pour réconcilier ceux qui avaient été baptisés et confirmés dans l'hérésie, n'était pas la confirmation, mais le sacrement de pénitence.

personne chrétienne[1], capable, en particulier, de lutter courageusement dans les combats qu'il faut livrer pour la cause du Christ[2].

La confirmation, comme le baptême, imprime un caractère ineffaçable, ce qui fait que ce sacrement ne peut être renouvelé. Ce caractère développe, dans l'âme du chrétien, cette similitude spéciale que le baptême a déjà établie, entre le Christ et son disciple, et qui consiste non pas dans une similitude de vie, mais dans une similitude de fonction, celle de Prêtre ou de Médiateur de religion entre Dieu et les hommes[3]. Par le caractère baptismal, le chrétien participe au sacerdoce du Christ, en ce sens qu'il est marqué d'un signe qui l'admet au nombre de ceux qui rendent à Dieu le vrai culte, d'un signe qui le consacre membre de l'Église et qui lui permet de prendre part aux sacrements et aux autres choses saintes dont l'Église a la dispensation. C'est, comme on le voit, plutôt une puissance passive ou une aptitude à recevoir. Comme le culte de Dieu réclame non seulement la participation aux choses saintes, mais encore la lutte contre les persécuteurs de la foi, lutte qui consiste avant tout dans la profession publique de l'Évangile, les chrétiens baptisés doivent former une milice spirituelle, et le caractère de la confirmation est précisément le signe qui enrôle ou qui consacre soldat du Christ. Aussi, est-il plutôt une puissance active, celle de professer publiquement la foi chrétienne, comme par devoir[4].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° L'effet propre et distinctif de la confirmation est de donner au chrétien la force surnaturelle qui lui permettra de professer courageusement sa foi, en bravant l'incrédulité méprisante, railleuse ou brutale, en triomphant du respect humain ou de la crainte que peuvent ins-

1. *Sum. theol.*, III, q. LXXII, a. 1.
2. *Ibid.*, a. 4.
3. *Ibid.*, q. LXIII, a. 3.
4. *Ibid.*, q. LXXII, a. 5.

pirer l'exposé spécieux de la fausse science ou le spectacle de la puissance des méchants. Avant la passion du Sauveur, les Apôtres étaient faibles et lâches : après la Pentecôte, ils se mettent à annoncer l'Évangile avec un courage indomptable. La confirmation est pour tout chrétien comme une nouvelle Pentecôte.

2° Né à la vie surnaturelle et développé, dans cette vie, jusqu'à cette perfection qui lui donne la force de professer publiquement sa foi devant ceux qui la dénigrent, le chrétien a atteint l'âge parfait, l'âge de la virilité, de la personnalité chrétienne.

3° Par le caractère baptismal, le chrétien est marqué d'un signe qui le consacre membre de l'Église et qui lui permet de prendre part à tous les sacrements. Par le caractère de la confirmation, le chrétien est marqué d'un signe qui l'enrôle dans la milice du Christ, c'est-à-dire dans la milice de ceux qui doivent confesser le nom du Christ, en luttant contre le monde qui s'en moque ou qui l'insulte.

4° Le Christ est le Souverain Prêtre de la Nouvelle Loi, c'est-à-dire le Médiateur de religion entre Dieu et les hommes. Admis à recevoir les choses saintes, par le caractère baptismal, enrôlé dans la milice de ceux qui doivent lutter pour la foi, par le caractère de la confirmation, le chrétien participe, dans une certaine mesure, à la Médiation ou au Sacerdoce du Christ.

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. lxxii, a. 1, 5, 6.

Catéchisme du concile de Trente, 2e partie, ch. iv, § 5, n. 19.

CHAPITRE IV

LE MINISTRE DE LA CONFIRMATION

La confirmation, avons-nous dit, est le sacrement qui enrôle dans l'armée du Christ, et qui arme en vue des luttes à soutenir pour la foi. Aussi, l'administration de ce sacrement doit-elle être ordinairement réservée aux chefs supérieurs de cette armée, c'est-à-dire aux évêques, et ne peut-elle être confiée aux chefs subalternes, c'est-à-dire aux simples prêtres, que d'une manière extraordinaire, pour un motif grave, et moyennant une délégation du chef suprême, c'est-à-dire du Souverain Pontife. Exposons la *doctrine de l'Église* sur ce sujet; nous verrons ensuite comment cette doctrine est fondée sur la *sainte Écriture* et la *Tradition patristique et théologique*.

Doctrine de l'Église. — L'évêque seul est le ministre ordinaire du sacrement de confirmation, définit le concile de Trente[1]. Fût-il hérétique ou excommunié, l'évêque conférerait *validement* le sacrement de confirmation, même en dehors de son diocèse, et à des sujets qui ne seraient pas ses diocésains; car, dans l'exercice de ce ministère, il agit en vertu de son pouvoir d'ordre. Mais il ne peut conférer licitement la confirmation que dans les limites de son dio-

---

1. Denz., 873 : *Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem : A. S.*

cèse. Il s'ensuit qu'il lui est défendu de confirmer ses propres diocésains, en dehors de son diocèse, sans la permission de l'évêque du lieu; cependant, il a le droit de confirmer, dans son diocèse, des sujets étrangers, en vertu du consentement tacite des évêques ou de la coutume.

A moins d'un empêchement grave, l'évêque est obligé de confirmer ceux de ses diocésains qui le lui demandent raisonnablement, et présentent les dispositions convenables. Il doit même, autant que possible, prévenir ces demandes, et fournir à ses diocésains la facilité de recevoir le sacrement de confirmation, par la visite fréquente de son diocèse, et en se rendant au moins dans les centres les plus importants, où les habitants des paroisses voisines ont la commodité de se réunir. Une interruption de huit à dix ans des visites pastorales serait une faute grave. L'évêque n'est pas tenu d'aller confirmer les malades à domicile; mais une telle démarche de sa part est un acte de charité très louable.

Par une délégation spéciale, le Souverain Pontife peut conférer à un simple prêtre le pouvoir d'administrer le sacrement de confirmation; toutefois, ce prêtre doit se servir du saint Chrême bénit par un évêque. Cette délégation apostolique est souvent concédée aux missionnaires, dans les pays de mission[1].

Historique du ministre de la Confirmation. — A l'origine, la donation de l'Esprit-Saint était réservée aux Apôtres. Le diacre Philippe, est-il rapporté dans les *Actes*, bien qu'il fût tout rempli de l'Esprit de Dieu, n'imposa pas les mains

1. Il est permis de se demander pourquoi l'évêque, qui est le ministre ordinaire de la confirmation, ne peut pas déléguer lui-même un simple prêtre, ainsi que cela se pratique, du reste, dans l'Église grecque, selon une coutume immémoriale, bien antérieure au schisme de Photius? A cette question, le pape Benoît XIV a répondu que, dans l'Église latine, l'évêque ne peut déléguer un simple prêtre, en vue de la confirmation, parce que, de temps également immémorial, cette délégation est réservée au pape. Cf. *De synodo diœcesana*, l. VII, c. IX, n. 1, sq., t. I, p. 179 sq.

aux Samaritains, qu'il venait de baptiser. Et le récit laisse entendre que s'il ne le fit pas, c'est qu'il n'en avait pas le droit. Les apôtres Pierre et Jean durent se déplacer pour accomplir le rite qui communique le Saint-Esprit[1].

Au IIe et au IIIe siècle, en Occident comme en Orient, l'initiation chrétienne avait toujours lieu devant l'évêque. Les simples prêtres donnaient ordinairement le baptême; en Occident, ils faisaient ensuite une seule onction de Chrême, sur le sommet de la tête; en Orient, ils faisaient une onction de Chrême sur le front, la bouche, la poitrine. Mais c'était toujours l'évêque qui imposait les mains, par mode d'onction, sur le front, pour conférer l'Esprit-Saint. Les malades qui avaient reçu chez eux le baptême privé, devaient, s'ils revenaient à la santé, comparaître devant l'évêque pour recevoir le rite collateur du Saint-Esprit[2].

Au cours du IVe siècle, afin de mieux pourvoir aux besoins du culte, on fut obligé de fonder des paroisses rurales, dont le soin fut confié à de simples prêtres. A Rome, on permettait à ces prêtres de baptiser et de faire l'onction de Chrême sur le sommet de la tête; mais il leur était interdit expressément de donner la « consignation » ou l'onction de saint Chrême qui communique l'Esprit-Saint, ainsi qu'en témoigne la lettre du pape Innocent Ier à Décentius, l'évêque de Gubbio[3].

En Orient, une pratique différente fut adoptée. On accorda aux prêtres des paroisses, à titre permanent, le droit de conférer la confirmation. Le prêtre qui baptisait donnait également le Saint-Esprit par l'onction chrismale, faite en forme de croix sur le front du baptisé[4].

---

1. *Act.*, VIII, 14-17.

2. Dans une lettre à Fabius, évêque d'Antioche, le pape Corneille se plaint que Novat [il faut lire Novatien, l'auteur du schisme de ce nom], après avoir reçu le baptême des cliniques, ne soit pas venu demander « le reste qu'il faut recevoir, selon la règle de l'Église, et qu'il n'ait pas été scellé par l'évêque ». Cf. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, l. VI, XLIII, *éd.* GRAPIN, t. II, p. 278-279.

3. DENZ., 98.

4. Cf. AMBROSIA., *In Eph.*, IV; *P. L.*, XVII, 388. — *Quæst. Vet. et Nov. Test.*, q. CI; *P. L.*, XXXV, 2302.

L'usage oriental s'introduisit en Gaule, on ne sait trop comment, au VI^e siècle; mais il fut combattu énergiquement par les évêques. En l'an 593, le pape saint Grégoire le Grand avait interdit aux prêtres de Caralis, en Sardaigne, de confirmer les enfants; ils devaient se contenter de faire l'onction baptismale. Cette mesure causa un certain émoi. Pour calmer les esprits, le pape écrivit à Janvier, l'évêque de Caralis, disant que, dans sa première lettre, il s'était contenté de rappeler à la discipline reçue dans l'Église d'Occident. Cependant, ajouta-t-il, si cette ordonnance est un sujet de peine, là où il n'y a pas d'évêque, nous permettons que les simples prêtres confirment [1].

A partir du VII^e siècle, les théologiens occidentaux s'accordent tous à dire que l'évêque seul est le ministre ordinaire du sacrement de confirmation. Le II^e concile de Séville, tenu en 619, défend aux simples prêtres de conférer l'onction chrismale aux baptisés, et de donner le Saint-Esprit, en imposant les mains [2]. Saint Isidore de Séville enseigne que le droit de confirmer les fidèles appartient aux évêques; il se réfère aux *Actes*, pour établir l'antique coutume de l'Église [3]. Dans la première moitié du IX^e siècle, le Pseudo-Isidore, l'auteur des fausses *Décrétales*, dans une lettre qu'il prête au pape Eusèbe († 310), écrit que l'imposition des mains est un sacrement qui, depuis les Apôtres, n'a jamais pu être conféré validement que par les évêques [4].

---

1. Gregor. Magn., *Epist.* l. IV, Epist. XXVI; *P. L.*, LXXVII, 696 : *Pervenit quoque ad nos quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere in fronte eos, qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum veterem ecclesiæ nostræ usum fecimus; sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus.*

2. Can. 7; Mansi, *Amplissima collectio*, t. X, col. 559.

3. *De offic. eccl.*, l. II, XXVI; *P. L.*, LXXXIII, 823.

4. *Epist. Euseb. pap. Episc. Thusciæ et Campaniæ; P. L.*, CXXX, 238 : *Manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest, nisi a summis sacerdotibus. Nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, neque*

Les Grecs ayant eu connaissance de ces doctrines, objectèrent la coutume de leur Église, d'après laquelle, de temps immémorial, les simples prêtres confirmaient. Photius ne manqua pas d'intervenir en cette affaire pour animer les esprits contre l'Église romaine. Ratramne, moine de Corbie, chargé par le pape Nicolas Ier d'examiner les griefs des Grecs, se contenta d'opposer la pratique des *Actes* des Apôtres, la lettre du pape Innocent Ier et la coutume de l'Église d'Occident[1]. La difficulté soulevée appelait une solution plus satisfaisante.

Elle fut donnée par saint Thomas. Le Docteur angélique commence par rappeler la lettre du pape saint Grégoire à l'évêque Janvier. Le témoignage est irrécusable, et la doctrine est clairement exposée : le pape a conféré à de simples prêtres le pouvoir de confirmer. Aussi, faut-il tempérer les affirmations de la lettre du pape Eusèbe, dont saint Thomas, comme tous ses contemporains, ne soupçonnait pas la fausseté. Il enseigne donc que, en principe, l'évêque seul peut confirmer. Mais il ajoute que le pape, ayant plein pouvoir dans l'Église, peut concéder à de simples prêtres la faculté d'administrer ce sacrement, de même qu'il peut accorder à de simples prêtres le pouvoir de donner les ordres mineurs[2]. La doctrine de saint Thomas était une excellente mise au point : elle a toujours été reçue depuis le XIIIe siècle[3].

---

ab aliis quam ab illis qui eorum locum tenent unquam perfici potest, aut fieri debet. Nam si aliter præsumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica unquam reputabitur sacramenta. La doctrine est ferme, les expressions sont catégoriques. L'auteur eût bien mieux servi la cause de la vérité, en prenant à son compte toutes ces affirmations, et en les donnant comme un témoignage doctrinal de son époque.

1. *Contra Græcorum opposita*, l. IV, VII; *P. L.*, CXXI, 332-333.

2. *Sum. theol.*, III, q. LXXII, a. 11. Les théologiens ont complété la doctrine de saint Thomas, en disant que si, dans l'Église grecque, les évêques peuvent donner à leurs prêtres le pouvoir de confirmer, c'est en vertu d'une délégation du pape. A l'origine, cette délégation a seulement consisté dans un usage qui s'est introduit, sans que l'Église romaine ait protesté. La délégation est devenue formelle dans la suite, ainsi que le déclare le concile de Florence. Cf. DENZ., 697.

3. Une question dogmatique se pose. Comment se fait-il que le simple prêtre

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° La confirmation fait de nous les soldats du Christ, en nous enrôlant dans sa milice, par le caractère sacramentel, et en nous armant, par l'augmentation de la grâce, en vue des luttes à soutenir pour la foi. Aussi, l'administration de ce sacrement doit-elle être réservée ordinairement aux chefs supérieurs de cette armée, c'est-à-dire aux évêques.

2° La confirmation a pour but de faire du chrétien un témoin de la foi, un soldat du Christ, mais en dépendance de la hiérarchie établie par le Sauveur. C'est encore la raison pour laquelle le sacrement qui constitue le témoin ou qui sacre le soldat du Christ est réservé aux évêques.

Choix d'auteurs à consulter. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. LXXII, a. 11.

Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, *De Confirmatione*, prop. LX.

---

ne puisse donner la confirmation que s'il a été délégué, à cet effet, par le Souverain Pontife? Est-ce que le pouvoir d'ordre qu'il a reçu, par son ordination, ne contient pas du tout le pouvoir de confirmer? Dans ce cas, il se ferait que le pape pourrait ajouter au pouvoir d'ordre, en dehors du sacrement de l'ordination, par une simple délégation. Est-ce que le presbytérat contient réellement le pouvoir de confirmer? Mais, pour des raisons disciplinaires, l'Église aurait lié ce pouvoir, et elle ne le délierait que dans des circonstances déterminées, dont elle est seule juge. Dans ce cas, on serait autorisé à se demander si l'Église peut lier le pouvoir d'ordre, au point d'en rendre l'exercice invalide. Le P. Pesch a étudié cette question avec soin. Le prêtre, dit-il, en vertu de son caractère sacerdotal, est *in potentia remota ad confirmandum*. Mais, pour que cette puissance devienne *in actu primo proximo*, il faut une concession du Souverain Pontife. Ainsi, tandis que l'évêque est rendu apte à confirmer, en vertu de son ordination, le simple prêtre n'a pas, en vertu de son ordination, une aptitude capable de s'exercer; il reçoit quelque chose de cette aptitude, mais pour qu'elle puisse s'exercer validement, elle a besoin d'être complétée par une concession du pape. Ch. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, *De Confirmatione*, prop. LX.

CHAPITRE V

LE SUJET DE LA CONFIRMATION

La confirmation est comme le prolongement naturel du baptême; il donne au nouveau-baptisé la grâce de professer, devant les autres, la foi qu'il a reçue, pour lui-même, dans le baptême. Aussi, bien que ce sacrement ne soit pas absolument nécessaire au salut, est-il extrêmement utile, surtout en un temps d'incrédulité comme le nôtre, où chacun se trouve mis en demeure si fréquemment de rendre témoignage à Dieu et à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous considérerons d'abord *la doctrine de l'Église* sur le sujet de la confirmation; nous donnerons ensuite un *aperçu historique* de la question.

Doctrine de l'Église sur le sujet de la Confirmation. — « Après le baptême, lit-on dans le *Catéchisme du concile de Trente,* tous les fidèles peuvent recevoir la confirmation; mais il convient moins de la conférer aux enfants qui n'ont pas l'usage de la raison; et, si on ne croit pas devoir attendre jusqu'à leur douzième année, du moins il est tout à fait à propos de différer jusqu'à la septième. D'ailleurs, la confirmation n'a pas été instituée comme nécessaire au salut, mais pour que nous puissions, avec sa vertu, nous trouver tout prêts et tout équipés, lorsqu'il nous faudrait combattre pour la foi de Jésus-Christ, genre de combat auquel les enfants ne sont certainement point appelés, tant qu'ils sont

privés de l'usage de la raison[1]. » Ainsi, l'âge fixé par l'Église, pour la réception de la confirmation, est l'âge de discrétion, l'âge où l'enfant commence à avoir l'usage de la raison, ce qui a lieu d'ordinaire vers sept ans. En France, la coutume s'établit, au début du XIXe siècle, quand le culte catholique fut restauré, de ne confirmer les enfants qu'après leur première communion solennelle. En quelques diocèses, depuis un certain temps, on est revenu à la pratique traditionnelle. A Paris, la confirmation est donnée le jour même de la première communion solennelle.

Aux conditions d'âge, doivent s'ajouter certaines dispositions. La validité du sacrement demande que le sujet soit baptisé, et qu'il ait l'intention suffisante de recevoir la confirmation. Il n'est pas question de cette dernière disposition, cela est bien évident, lorsque, comme en Espagne et dans plusieurs pays de l'Amérique du Sud, on confirme les nouveau-nés, immédiatement après leur baptême, ou bien lorsqu'on confirme des personnes qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Pour recevoir la confirmation licitement, et par suite fructueusement, il faut être en état de grâce. On demande encore au confirmand qu'il soit suffisamment instruit du sacrement qu'il va recevoir, et qu'il connaisse les éléments de la doctrine chrétienne.

Conformément aux prescriptions du droit canonique, les confirmands doivent être présentés à l'évêque, les garçons par un parrain et les filles par une marraine. Pour être parrain ou marraine, il est requis d'avoir l'âge de discrétion et d'être soi-même confirmé. Les parrain ou marraine doivent toucher

---

1. *Cat. trid.*, 2e partie, ch. IV, n. 15 : *Omnibus quidem post baptismum, confirmationis sacramentum posse administrari; sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint : quare si duodecimus annus non exspectandus videatur, usque ad septimum certè hoc sacramentum differre maximè convenit. Neque enim confirmatio ad salutis necessitatem instituta est; sed ut ejus virtute optimè instructi et parati inveniremur, cùm nobis pro Christi fide pugnandum esset : ad quod sanè pugnæ genus pueros qui adhuc usu rationis carent, nemo aptos esse judicārit.*

le confirmand au moment où il reçoit le sacrement. Il faut avoir été désigné, pour cette charge, soit par le confirmand, soit par ses parents, ou bien encore par l'évêque qui administre le sacrement, ou par le curé. Le père et la mère ne peuvent remplir cette fonction à l'égard de leurs enfants. Sont exclus les hérétiques ou schismatiques, et, en général, ceux qui sont inaptes à être parrain ou marraine pour le baptême. A ces conditions requises pour la validité, sont apposées certaines clauses de licéité. Les parrain ou marraine de la confirmation ne seront pas ceux du baptême, sauf le cas où la confirmation serait conférée immédiatement après le baptême; on demande qu'ils aient atteint leur quatorzième année et, d'une manière générale, qu'ils réalisent toutes les conditions de licéité prescrites pour être parrain ou marraine du baptême. Les parrain ou marraine contractent, avec le nouveau confirmé, un lien de parenté spirituelle qui leur impose le devoir de veiller sur sa bonne éducation chrétienne[1].

Y a-t-il obligation grave de recevoir la confirmation? Ainsi que le déclare le *Catéchisme du concile de Trente*, ce sacrement n'est pas nécessaire de nécessité de salut; car le baptême suffit pour remettre tous les péchés et donner la vie spirituelle. Par ailleurs, il n'existe pas de précepte divin ou de précepte ecclésiastique imposant la confirmation sous peine de péché grave. Aussi, on enseigne généralement que le refus du sacrement ou la négligence à le recevoir n'entraîne pas, de soi, une faute mortelle. Il en serait autrement si ce refus ou cette négligence venait d'un mépris affecté du sacrement, ou bien s'il en devait résulter un scandale. Du moins, y a-t-il obligation grave de recevoir la confirmation avant la tonsure? Quelques auteurs l'ont affirmé, en s'appuyant sur ce texte du concile de Trente : *Prima tonsura non initientur, qui sacramentum confirmationis non susceperint*[2]? Mais, la plupart ne voient, dans ce texte, qu'une re-

1. Cf. *Cod. J. C.*, can. 795-797.
2. Sess. XXIII, c. IV.

commandation[1]. Le nouveau droit prescrit la confirmation avant la réception des ordres[2].

Aperçu historique. — A l'origine, la confirmation était administrée par l'évêque, immédiatement après le baptême solennel, lequel était ordinairement conféré par les prêtres, assistés des diacres. Elle formait la seconde partie de la cérémonie de l'initiation chrétienne.

A mesure que la connaissance du dogme du péché originel se répandit, on se rendit compte de la nécessité de baptiser même les petits enfants. On baptisa donc les enfants, et on leur donna aussi la confirmation, soit immédiatement après le baptême, comme en Orient, soit un an ou deux après, comme en Occident.

Le IV^e^ siècle, avons-nous dit, est celui de l'établissement des curés de campagne. Ils baptisaient les adultes et les enfants de leur paroisse, et ils les conduisaient à l'évêque de la ville pour qu'il leur conférât la confirmation. Mais, le nombre des fidèles croissant de plus en plus, les évêques furent obligés de faire des tournées pastorales, ainsi qu'en témoigne une lettre de saint Grégoire le Grand, qui recommande, aux évêques de Sicile, de n'être pas trop à charge aux curés des paroisses où ils vont faire la confirmation[3].

Au XIII^e^ siècle, dans l'Église d'Occident, on commença à différer la confirmation des enfants, jusqu'à ce qu'ils fussent en état de comprendre suffisamment ce sacrement, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de sept, huit, neuf ou dix ans. Cette pratique était la plus fréquente au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle. Au XVIII^e^ siècle, Benoît XIV, dans la constitution *Eo quamvis tempore,* l'érigea en règle générale[4].

---

1. Cf. A.-M. DE LIGUORI, *Theologia moralis,* l. VI, tract. II, *De Baptismo et de Confirmatione,* n. 183. — P. GASPARRI, *Tract. can. de sacr. Ordinat.*, t. I, pp. 304-305, Paris, 1893.
2. Cf. *Cod. J.-C.*, n. 974.
3. GREGOR. MAGN., *Epist.* l. XIII, Epist. XVIII; *P. L.*, LXXVII, 1273.
4. Cf. *Mag. bullar. roman.*, t. XVI, p. 293 : *Abrogato prorsus a romana*

Depuis ce temps, elle n'a pas cessé d'être observée, dans l'Église d'Occident, excepté en Espagne, où l'usage de confirmer les enfants immédiatement après leur baptême a été maintenu, et en France.

En effet, en France, au commencement du XIX^e^ siècle, on se mit à ne plus confirmer les enfants qu'après leur première communion solennelle. Pour recevoir ce sacrement, disait-on, les enfants doivent être suffisamment instruits des grandes vérités chrétiennes. Et ils ne peuvent l'être avant l'âge de onze ou douze ans. Mais, aurait-on pu répondre, il faut également qu'ils soient instruits pour recevoir le sacrement de pénitence; et cependant, ce sacrement leur est donné, dès l'âge de sept ou huit ans. Il est vrai qu'en certaines parties de la France, au milieu du XIX^e^ siècle, on refusait aussi aux enfants l'absolution sacramentelle avant le temps de la première communion solennelle, c'est-à-dire avant l'âge de onze, douze et même quatorze ans [1].

Cependant, à la fin du XIX^e^ siècle, il se produisit un mouvement de retour à la discipline traditionnelle. Dans ses deux lettres pastorales des années 1891 et 1892, M^gr^ Robert, évêque de Marseille, démontra combien il serait sage de confirmer les enfants dès qu'ils ont atteint l'âge de discrétion. Les *Études religieuses* soutinrent la même thèse, en appréciant les avantages qu'il y aurait à confirmer les enfants, pour les préparer à leur première communion solennelle, et en exposant la situation faite à un grand nombre d'enfants, dans

---

Ecclesia, aliarum ecclesiarum matre et magistra, hujusmodi more [scilicet consuetudine administrandi confirmationem immediate post baptismum], consultissimis summorum pontificum decretis provide cautum est, ut renatis fonte baptismatis conferretur sacramentum confirmationis in ea solum ætate, in qua fideles, evacuatis quæ erant parvuli, intelligerent tantum inter se differre baptismum et confirmationem, quantum in naturali vita distat generatio ab incremento; seque per baptismum fuisse quidem ad militiam receptos, per confirmationem vero ad pugnam roboratos, et ad perferendos agones per gratiam instructos.

1. Cf. TIMON-DAVID, *De la confession des enfants*, t. I, 2^e^ partie, pp. 189-200.

les temps présents. Dès le lendemain de leur première communion solennelle, les enfants des ouvriers sont mis en apprentissage. S'ils sont à la campagne, on les envoie à la ville. Par suite de tout un ensemble de causes, le plus grand nombre de ces enfants se trouvent placés dans une sorte d'impossibilité de recevoir la confirmation[1].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° La nécessité pratique de la confirmation, non seulement pour les adultes, mais aussi pour les enfants qui ont atteint l'âge de discrétion, se tire de l'importance de ses effets, et des difficultés que l'on a rencontrées de tout temps, mais qui semblent devenues particulièrement vives dans les temps présents, pour vivre et professer toute sa foi.

2° Dès qu'ils ont atteint l'âge de discrétion, les enfants sont aux prises avec ces difficultés. N'est-il pas tout à fait raisonnable qu'ils soient dès lors armés pour la lutte? Il suffit, écrit le pape Benoît XIV, qu'ils sachent distinguer entre le baptême et la confirmation, et qu'ils se rendent compte suffisamment de l'effet de ce dernier sacrement. D'humeur batailleuse par nature, il leur sera facile de comprendre ce que peut être un combat spirituel, et la nécessité qu'il y a, pour eux, d'être bien armés.

Choix d'auteurs à consulter. — *Catéchisme du concile de Trente*, 2e partie, ch. IV, n. 15.

Benoit XIV, Constitution *Eo quamvis tempore*.

---

1. L. Durand, *De la Confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre*, *Études religieuses*, juillet 1891. — R. de Scorraille, *Quand faut-il confirmer les enfants? Études religieuses*, septembre 1892.

CHAPITRE VI

LA LITURGIE DE LA CONFIRMATION

Il y a lieu de distinguer, dans la liturgie actuelle de la confirmation, la *préparation,* l'*administration* et le *complément* du sacrement.

La préparation du sacrement. — La cérémonie commence par une monition dans laquelle l'évêque expose les conditions de validité et de licéité du sacrement.

Immédiatement après cette allocution, il invoque l'Esprit-Saint, puis étendant les mains sur les confirmands, qui sont à genoux devant lui, il récite une prière, dans laquelle il prie Dieu d'envoyer l'Esprit-Saint, avec la plénitude de ses dons. Cette prière, avons-nous dit, est très ancienne; car on la retrouve dans le *Sacramentaire gélasien*[1].

L'administration du sacrement. — Le sacrement consiste dans une onction de saint Chrême, en forme de croix, que

---

1. Cf. *supra*, p. 141. « Pendant que le baptême continuait, le pontife se rendait au *consignatorium*, où les néophytes lui étaient amenés pour la cérémonie de la consignation. Le lieu consacré était, depuis le pape Hilaire (461-468), la chapelle de la Croix, en arrière du baptistère. Avant d'y entrer, les nouveaux-baptisés se présentaient d'abord à un prêtre, qui leur faisait sur la tête une onction avec l'huile parfumée du saint Chrême, en disant une prière. Les baptisés reprenaient alors leurs habits, ou plutôt ils en revêtaient de nouveaux, de couleur blanche, assistés par leur parrain ou marraine. Arrivés devant l'évêque, ils se formaient en groupes, sur lesquels le pontife prononçait d'abord l'invocation au Saint-Esprit. » L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ch. IX, p. 314.

l'évêque fait avec le pouce de la main droite, sur le front du confirmand. En faisant cette onction, l'évêque est amené à rejeter la partie antérieure de la main sur la tête du confirmand. Il fait ainsi l'onction du saint Chrême, par manière d'imposition des mains. C'est la matière du sacrement. En même temps, l'évêque prononce ces paroles, qui constituent la forme du sacrement : *N. signo te signo crucis et confirmo te Chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*[1].

Le complément du sacrement. — Après avoir confirmé le fidèle, lit-on dans le Pontifical, l'évêque *leviter eum in maxillâ cædit*, en lui donnant la paix. Ce rite se trouve pour la première fois dans le Rituel de Durand de Mende. On dit qu'à l'origine un soufflet était donné aux jeunes confirmands, pour les aider à se souvenir du sacrement qu'ils avaient reçu. Bien vite, ce rite prit un sens symbolique. Il fut pour le nouveau soldat du Christ, comme le coup de plat d'épée pour le chevalier, une exhortation à souffrir avec joie les outrages et les affronts des adversaires de la foi.

La cérémonie de la confirmation s'achève par une prière où l'on demande à Dieu qu'il conduise jusqu'à la fin ceux qu'il vient de confirmer par la vertu de son Esprit-Saint[2]. Sur l'invitation de l'évêque, les nouveaux confirmés récitent le symbole des Apôtres, qui résume la foi qu'ils devront professer courageusement, puis le *Pater* et l'*Ave*, pour demander la grâce de conformer leur conduite avec leur foi.

---

1. Cf. *supra*, p. 147.
2. Cf. N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, t. I, p. 435.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVERTISSEMENT VIII

INTRODUCTION. — Notion du sacrement, et économie des sept sacrements de l'Église 1

I

LE BAPTÊME

Le sacrement de Baptême 5

CHAPITRE PREMIER

L'INSTITUTION DU BAPTÊME.

Historique de la controverse 7

ARTICLE I

La description des documents.

Description générale. — Le Baptême de Jean-Baptiste. — Le Baptême du Sauveur. — Le Baptême chrétien, d'après les Évangiles. — Le Baptême, d'après les Actes des Apôtres. — Le Baptême, d'après les épîtres de saint Paul 8

ARTICLE II

La controverse sur l'institution du Baptême.

État de la question. — Première objection : Réponse. — Seconde objection : Réponse. — Troisième objection : Réponse. — Quatrième objection : Réponse. — Conclusion. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter 15

CHAPITRE II

Les éléments constitutifs du rite baptismal.

Pages.

La matière et la forme du Baptême..... 30

ARTICLE I

L'eau baptismale.

Les erreurs protestantes. — La définition du concile de Trente. — Prescriptions de l'Église. — Historique de l'eau baptismale..... 30

ARTICLE II

L'ablution baptismale.

Prescriptions de l'Église. — Historique de l'ablution baptismale..... 35

ARTICLE III

La formule du Baptême.

Prescriptions de l'Église. — Historique de la formule du Baptême. — Première partie de la formule baptismale : l'invocation trinitaire. — Deuxième partie de la formule baptismale : l'expression de l'acte du Baptême. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 40

CHAPITRE III

LES EFFETS DU BAPTÊME.

Historique de la controverse..... 52

ARTICLE I

La régénération de l'âme par le Baptême.

Doctrine de l'Église. — La sainte Ecriture. — La Tradition des Pères. — La doctrine de saint Thomas..... 53

ARTICLE II

L'efficacité du rite baptismal

Doctrine de l'Église. — La sainte Écriture. — La Tradition des Pères. — Les précisions de l'École. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 63

CHAPITRE IV

LE MINISTRE DU BAPTÊME.

Pages.
Exposition générale de la doctrine. — Prescriptions de l'Église. — Historique du ministre du Baptême. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 73

CHAPITRE V

LE SUJET DU BAPTÊME.

Exposition générale de la doctrine..... 87

ARTICLE I

La nécessité du Baptême.

Doctrine de l'Église. — La sainte Écriture. — La Tradition des Pères. — Les précisions de l'École..... 88

ARTICLE II

Le Baptême des enfants.

Idée générale. — Les erreurs protestantes, au XVI^e siècle. — La condamnation du protestantisme, au concile de Trente. — Les enfants morts sans Baptême sont exclus de la vision béatifique. — Les enfants morts sans Baptême sont exempts de tourments. — Les enfants morts sans baptême jouissent-ils d'un certain bonheur?..... 96

ARTICLE III

Les dispositions requises pour recevoir le baptême.

Les dispositions communes. — Le Baptême des hérétiques. — Le Baptême des enfants de juifs ou d'infidèles. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 104

CHAPITRE VI

LA LITURGIE DU BAPTÊME.

L'admission au Baptême. — La préparation au Baptême. — L'administration du sacrement. — Le complément du Baptême. — Quelques prescriptions relatives à la liturgie du Baptême. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 112

II

LA CONFIRMATION

Pages.

Le sacrement de Confirmation..... 119

CHAPITRE PREMIER

L'INSTITUTION DE LA CONFIRMATION.

État de la question. — Les erreurs protestantes. — La condamnation portée par le concile de Trente. — La sainte Ecriture. — Tradition des Pères. — La Théologie scolastique. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 121

CHAPITRE II

LE RITE DE LA CONFIRMATION.

Prescriptions de l'Église. — Le rite de la Confirmation, prescrit par l'Église, a-t-il toujours été en usage? — Les solutions proposées. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 146

CHAPITRE III

LES EFFETS DE LA CONFIRMATION.

Exposition générale de la doctrine. — La sainte Écriture. — La Tradition des Pères. — La doctrine de saint Thomas. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 154

CHAPITRE IV

LE MINISTRE DE LA CONFIRMATION.

Doctrine de l'Église. — Historique du ministre de la Confirmation. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 162

CHAPITRE V

LE SUJET DE LA CONFIRMATION.

Pages.

Doctrine de l'Église sur le sujet de la Confirmation. — Aperçu historique. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter..... 168

CHAPITRE VI

LA LITURGIE DE LA CONFIRMATION.

La préparation du sacrement. — L'administration du sacrement. — Le complément du sacrement..... 174

230.02R
L112
V.3
Labauche, L.
Leçons de théologie dogmatique
114603

230.02R
L112
V.3
114603

T5-ARK-701